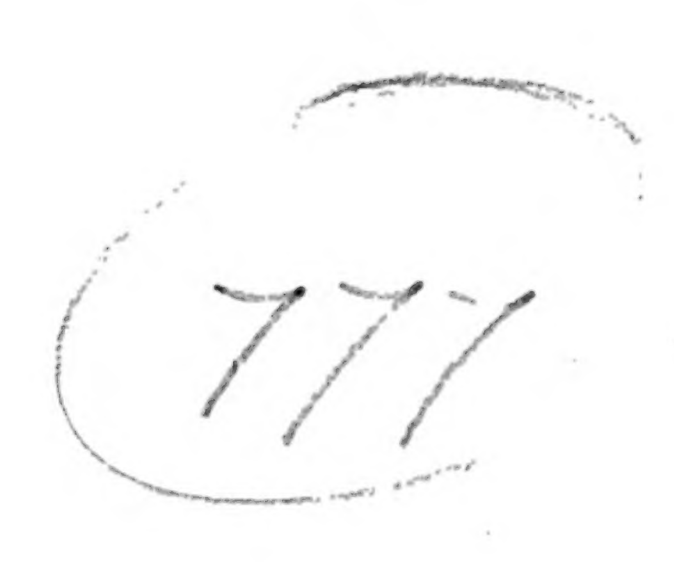
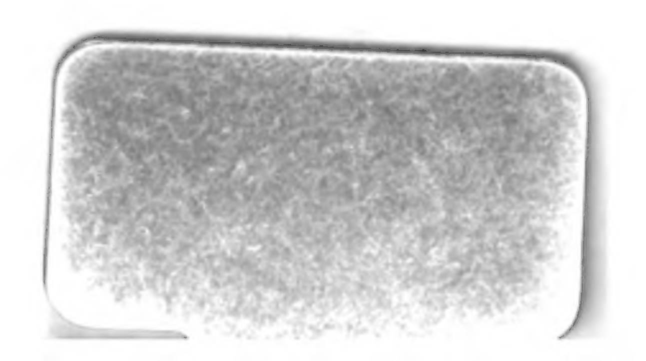
Digitized by Google



Per. 14198 e. 233
1849



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Zukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einunddreißigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1849.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Digitized by Google

Druck der Arnold'schen Buchdruckerei (H. Laupp) in Stuttgart.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die Wichtigkeit des Standpunktes der Idee für die christliche Apologetik [1]).

Die Aufgabe eines christlichen Apologeten ist in unserer vielbewegten Zeit schwieriger als je geworden. Denn Manche, ja Viele haben in unseren Tagen eine enschiedene Antipathie gegen das Christenthum gefaßt, und wer sollte es meinen! die Quelle dieser Antipathie ist das mit Recht als eines der höchsten Güter der Menschheit hochgepriesene Wissen, aber freilich ein Wissen, das am alleinigen Begriffe seine Voraussetzung und seine Vollendung hat.

Und wahrlich! wäre der Standpunkt des Begriffes der alleinige in der Spekulation, dann wäre allerdings das Christenthum mit all seiner dogmatischen Gegensätzlichkeit (ich nenne hier nur Gott und Welt, Natur und

1) Diese Abhandlung des Verfassers ist eine weitere Ausführung seiner im Sommersemester 1848 gehaltenen Antrittsrede als Professor der Theologie an der hiesigen Universität.

Digitized by Google

Geist) eine bereits überwundene Stufe im religiösen Entwicklungsgange der Menschheit und es gäbe in der That keine christliche Apologetik mehr. Indeß den Thatsachen des Selbstbewußtseins zufolge gibt es auch noch einen andern Standpunkt, als den der Allgemeinheit — des Begriffes. Und dieser Standpunkt ist der der Idee. Auf diesem ist aber noch immerhin eine wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums möglich. Deßhalb dürfte es ersprießlich sein, die Wichtigkeit des Standpunktes der Idee für die christliche Apologetik zu zeigen. Denn nicht ohne alles Interesse ist diese Untersuchung, da die Berechtigung des Christenthums zur Existenz ohnezweifel auch zu den heutigen Lebensfragen gehört, indem ja eine Stimme der modernen Wissenschafft sich also verlauten ließ [1]): „den Standpunkt des Theismus hatte die Hegel'sche Dialektik radical widerlegt, eine so undialektische Vorstellung wie die des Theismus konnte den Sturm des Gedankens nicht aushalten, sie mußte sich dem unerbittlichen Schicksale fügen, und die Frage konnte nur noch die sein, ob man den außerweltlichen Gott" (versteht sich den jenseitigen des Christenthums) „in der Logik oder in der Anthropologie begraben sollte." Wir wollen sehen, ob's wirklich so ist.

I.

Ich sage demnach: Wichtig ist der Standpunkt der Idee für die christliche Apologetik. Denn er allein ist es, der den Rationalismus mit dem Supranaturalismus zu versöhnen vermag. Und wie so? —

---

1) Arnold Ruge in seinem philosophischen Taschenbuch. „Die Akademie." S. 149.

Digitized by Google

Man kann heutzutage, wie bekannt, einen doppelten Rationalismus unterscheiden, erstlich den vulgären oder den deistischen und sodann den spekulativen oder den der pantheistischen Immanenz. Von letzterem will ich zuerst sprechen, da er den Interessen unserer Zeit näher steht. Hier entsteht ohnezweifel die Frage: Wie kömmt es wohl, daß er zur positiven christlichen Offenbarung keine Uebergangsbrücke finden kann? Die Antwort hierauf ist: Aus keinem andern Grunde, als weil nach seinem Standpunkte, welcher der des Begriffes ist, Gott nicht mehr als eine vor-, über- und außerweltliche Persönlichkeit gedacht werden kann, wie es das Christenthum lehrt, daher sodann auch keine äußere, übernatürliche Offenbarung mehr denkbar und möglich, und ebensowenig auch nothwendig ist, da die Sünde hier bloß als Unvollkommenheit oder Einseitigkeit erscheint, die mit der Zeit sich selber aufhebt, weßhalb auch keine Erlösung oder Befreiüng von der ethischen Sündenschuld als nöthig erachtet werden kann.

Und in der That! — Wird der spekulative Rationalismus auf seinem Standpunkte beurtheilt, so hat er Recht. Er hat aber darum Recht, weil er seine Weltanschauung nach dem Typus des Naturlebens construirt, und letzterer Typus sonder Zweifel auf die bloße Immanenz führt. Denn das Naturprincip differenzirte sich ursprünglich nach der Einwirkung des schöpferischen absoluten Princips in eine objektive und subjektive Lebenssphäre: in die objektive im Mineral- und Pflanzenreiche, und in die subjektive in den sinnbegabten Thierindividuen. In Folge dieser Besonderung in die drei Reiche ist es allerdings als numerische Realeinheit untergegangen und so ein Real- und Formal-Allgemeines geworden. Es ist also keineswegs

Digitized by Google

als allgemeines, numerisch-einiges Sein über seinen beiden Lebenssphären transcendent, sondern denselben in realer Zertheilung immanent (inwohnend), da ja die Gattung nie über, sondern nur in und mit den Individuen ist. Daher weiß das Naturprincip sich auch nicht als solches, sondern nur seine sinnbegabten Individuen wissen um sich, als Erscheinendes, aber doch nimmer als Sein und Grund. Es kann sonach das Naturprincip aus seinem Subjektobjektivirungs- oder Bewußtseinsprozesse sich nicht als reale Einheit zurücknehmen und als solche sich erfassen, da es eben ob seiner Besonderung in eine unendliche Vielheit von Dingen und Individuen weder über, noch in denselben als Monade mehr existirt, daher auch seine beiden Lebenssphären nicht auf sich, als ihren einigen gemeinsamen Realgrund zu beziehen vermag. Es ist somit das Naturprincip als solches ohnezweifel ein Unpersönliches und nur seine sinnbegabten Individuen haben Bewußtsein.

Wird nun nach diesem Typus des Naturlebens, d. h. eben nach dem Standpunkt des Begriffes die Weltanschauung construirt, so wird allerdings die absolute Substanz auch in einen Prozeß der Besonderung eingehen und durch ihre Differenzirung in das Natur- und Geisterreich als Monade in der Weltwerdung untergehen, daher ein immanentes (inweltliches) Real-Allgemeines werden und demzufolge auch nicht mehr als eine vor-, über- und außerweltliche Persönlichkeit existiren und sich als schöpferisches Weltprincip erfassen, sondern es wird und kann sich nur noch (wenn man consequent auf diesem Standpunkte fortschreitet) das Menscheninindividuum als Göttliches (Absolutes) wissen.

Und in Wahrheit! sagt auch diese Weltanschauung [1]):

1) L. Feuerbach in den Anecdota II. pag. 85.

Digitized by Google

„Das Christenthum rede von einem Gottmenschen, die neue Philosophie aber habe der Wahrheit gemäß das Prädikat zum Subjekte gemacht.“ Was heißt dieß anders, als: Sie hat statt eines Gottmenschen einen Menschengott und nur der Mensch weiß sich als Gott? — Darum fährt diese moderne Weltanschauung auch weiter also fort[1]): Die Vorstellung von Gott ist nichts anderes, als die Vorstellung des Menschen von seinem eigenen Wesen, das er jedoch hinausprojicirt und so als ein Anderes schaut. — Dann: Deßhalb ist auch „nur im Menschen allein das Heil. Er ist und sei unser Gott, unser Vater, unser Richter, unser Erlöser. Kein Heil außer dem Menschen! Das ist die Religion des Denkens, das wird die Religion der Zukunft sein“ [2]).

Nach dieser Ansicht (das geben wir gerne zu) ist freilich keine äußere göttliche Offenbarung mehr möglich, wie das Christenthum behauptet, da ja Gott nicht mehr über und außer der Welt ein Dasein hat, noch auch persönlich ist als solcher, sondern nur das Menscheninindividuum sich als Göttliches weiß. Es können sonach auch, wenn einmal die Transcendenz (die Ueber- und Außerweltlichkeit) Gottes negirt ist, die Begriffe von der eigentlichen Inspiration und vom Wunder keine Geltung mehr haben, so wenig als eine secundäre positive göttliche Offenbarung als nothwendig auf diesem Standpunkte mehr erkannt werden kann, wenn die Sünde nicht ethische Schuld [3]), son-

1) L. Feuerbach, „Wesen des Christenthums“ 1841.

2) Also Fr. Feuerbach, der neue monistische spekulative Weltmessias.

3) Daher bemerkt Hundeshagen mit Recht, daß die Apologetik auch des tiefern ethischen Standpunktes bedarf, und daß sie nur von diesem aus den Schlüssel zum Wesen des Christenthums als einer Heilsoffen-

dern nur Gegensätzlichkeit (Einseitigkeit) ist, und sogar sein muß, da das Leben nur in Gegensätzen zur Offenbarung kömmt und das Böse ebenso nothwendig ist als das Gute, gleichwie auch in einem Gemälde Licht und Schatten zusammen sein müssen.

Könnte dieser Standpunkt sich als den alleinigen in der Spekulation geltend machen, so wäre das Christenthum in seiner kirchlichen Auffassung sonder Zweifel aufgelöst und es müßte in Zukunft (freilich der Geschichte ganz zuwider) nur im allegorischen Sinne gedeutet werden, wie allenfalls die heidnische, griechische und römische Mythologie von den Neuplatonikern einst gedeutet worden ist. Dadurch käme nothwendig die Wissenschaft mit der Kirche und dem Leben in Zwiespalt. — Indeß zu solch einem Resultate kömmt man nur dann, wenn man die Empirie geringschätzt. Erforscht man aber diese schärfer, so findet man, daß durchaus nicht jeder Lebensprozeß unter dem Typus des Begriffes steht.

Denn es läßt sich ja nachweisen, daß im Menschen zwei wesentlich verschiedene Denkprozesse sich kundgeben, da er keineswegs bloß ein Denken des Allgemeinen (des

---

barung gewinne. — Deßhalb sei es auch nöthig, um dem wissenschaftlichen Gang der Apologetik mit Frucht zu folgen, ein durch tiefen und lebendigen Trieb sittlicher Selbstvervollkommnung gewecktes und erregtes Herz mitzubringen. Denn hat man mit Ernst und Redlichkeit in dieser Richtung an sich gearbeitet, so hat man etwas von der Sünde (von ihrer Macht) kennen gelernt. Damit fehlt es einem dann nicht an einer Summe von Erfahrungen, über die Wahrheit jener innern Thatsachen, an welchen das Christenthum als Heilsoffenbarung mit seinen äußern Thatsachen zunächst anknüpft. So werden die Thatsachen des subjektiven Erlebens zum Verständniß der objektiven, in der christlichen Offenbarung uns entgegentretenden, einen natürlichen, ungezwungenen Uebergang bahnen. (Theol. Stud. und Kritiken, 2. Hft. 1848. S. 438.)

Gemeinsamen) in den Erscheinungen, sondern auch ein Grunddenken besitzt. — Wie die Erfahrung besagt, so kömmt der Geist zum Selbstbewußtsein durch Einwirkung eines andern bereits selbstbewußten Geistes von Außen, indem er sich in Reception und Reaction differenzirt, diese Erscheinungsmomente sodann auf Sich bezieht, und hiedurch Sich als Sein und Träger derselben, d. h. als Substanz erfaßt, so wie andererseits durch die Beziehung Seiner auf sie Sich als Causalität, d. i. als Realgrund von ihnen erkennt. Der Geist geht sonach in seiner formalen Entzweiung nicht unter, sondern nimmt sich aus dieser als reale Einheit unversehrt wieder zurück. Denn wie vermöchte er sonst jene Gliederung auf Sich, und Sich als Einheit auf jene Zweiheit zu beziehen? — Der Geist weiß sich demnach als Subjekt im Gegensatze zu seiner Entzweiung, die da seine Vergegenständigung (Objektivität) bildet. Dieser Gedanke des Geistes nun vom Sein und Realgrund heißt Idee. Der Ichgedanke ist daher die erste Idee im Menschen. Er ist der Gedanke des Geistes von Sich, als einem Sein und Realgrunde von seinen Erscheinungen. Wer immerhin hier unpartheiisch das Resultat der Empirie beachtet, wird bekennen müssen, daß die Idee ohnezweifel zu dem Begriffe in einem wesentlichen Gegensatze stehe, da ja ihr Inhalt sich auf das Sein, der des Begriffes dagegen auf das Gemeinsame in den Erscheinungen bezieht. Die Idee ist demnach nicht das Resultat eines logischen Prozesses, da sie nichts weniger als auf dem Wege der Abstraction (der Verallgemeinerung) gewonnen wird. Wir ersehen also hieraus, daß der Geist sich nicht als ein (begrifflich) Allgemeines von seinen innern Erscheinungen denkt, sondern als Realeinheit (Monade)

und Realgrund, weßhalb er auch eine Persönlichkeit ist, und intellektuelle Freiheit besitzt. Denn er kann sich über seine Erscheinungen erheben, indem er bis zur Wurzel (zum Sein und Realgrunde) derselben vorzudringen im Stande ist. — Dieß vermag aber das sinnbegabte Naturindividuum nicht. Es bleibt, weil es keine Monade, sondern nur ein substanzieller Bruchtheil des differenzirten Naturprincips ist, in der bloßen Verinnerung der äußern Erscheinung stecken. Daher ist es nur der Träger des einfachen Begriffes, d. h. des Schema (des Gemeinbildes), und sonach unpersönlich und unfrei. Eben deßhalb muß es auch vom Geiste wesentlich verschieden sein, da dieser Träger der Idee, persönlich und frei ist.

Allein weil der Geist sich als Sein und Realgrund erfaßt und weiß, so kann er als Träger der Idee auch fremden Erscheinungen, die er nicht auf Sich als Ursache zu beziehen vermag, ebenfalls ein causales Sein vindiziren. Er besitzt daher kraft der Idee die Befähigung und die Befugniß zur Transcendenz, d. h. zum Hinausgreifen aus seiner realen Subjectivität in die Richtung nach Oben und nach Unten. Er kann sonach auch ein fremdes Sein ergreifen, und ist deßhalb auch genöthigt, den Naturerscheinungen, da er dieselben nicht auf Sich als Ursache zu beziehen vermag, ein eigenes causales Lebensprincip zu unterlegen. Er gelangt also auf diese Weise nicht bloß zu Einer Substanz im Universum (wie es Hegel will), sondern zu einer Mehrheit.

Auch findet er durchaus nicht, daß er und die Natur bloße Erscheinungsformen eines allgemeinen Seins, d. i. eines immanenten allgemeinen Weltgrundes sind. — Wohl wird man hier entgegnen: Aber wie kann dann der Geist

sich als bedingtes Einzelwesen erfassen, wenn er sich nicht auf ein Allgemeines bezieht? Darauf ist jedoch die Erwiederung: der Geist weiß sich ja nicht hiedurch als Einzelwesen oder als besonderes (selbstständiges) Sein, daß er sich auf ein Allgemeines bezieht, sondern vielmehr dadurch, daß er sich aus seiner formalen Entzweiung in Reception und Reaction als Realeinheit wieder unversehrt zurückzunehmen vermag. Darum behaupten wir auch: Er kann sich nichts weniger als eine Besonderung eines allgemeinen absoluten Grundwesens der Welt denken, und dies auch noch aus dem Grunde: weil er sich zugleich als frei erkennt, d. h. als Causalität von seinen eigenen Handlungen, und demnach als Sein für sich findet.

Könnte aber der Menschengeist sich als identisch mit dem Absoluten erfassen, also das Ehrenprädikat eines Gottes sich wirklich beilegen, dann sage ich: könnte er nicht ursprünglich sich als ein unbestimmt Gewesenes wissen. Auch würde er nicht der Einwirkung von Außen, d. h. der Erziehung erst bedurft haben, um zu seinem Selbstbewußtsein zu gelangen. Denn das Absolute als Sein schlechthin kann ja bloß auf sich angewiesen sein, um zu seinem Selbstbewußtsein zu kommen. Es ist und muß demnach von Ewigkeit her selbstbewußt sein, da es ja auf Niemanden zu seiner Differenzirung zu warten braucht. Wäre daher dem menschlichen Geiste das Absolute immanent, oder der Mensch wirklich Gott, so wäre das Absolute das Treibende, und er müßte auch ohne Erziehung zum Selbstbewußtsein vordringen. Allein dagegen spricht ganz die Erfahrung [1]).

---

1) Daraus erhellt die Falschheit der Behauptung von A. Ruge in

Was aber die Selbsterfassung des Geistes als ein bedingtes Sein anbelangt, so weiß er sich nicht deshalb als bedingt, weil er vorgeblich eine Besonderung eines allgemeinen absoluten Grundwesens sein soll, sondern vielmehr darum, weil er sich als beschränkt in der Erscheinung (in seiner Kraftäußerung) erkennt, da er nicht ausschließlich durch sich in die Lebensoffenbarung (in's Selbstbewußtsein) sich zu übersetzen vermag, daher sich auch um so weniger in's Sein gesetzt hat.

Ist aber dieß richtig, so ist er genöthigt, ein absolut schöpferisches Realprincip von seinem eigenen Dasein vorauszusetzen, da er sich zwar als Sein, aber zugleich auch als Sein nicht durch sich, d. h. mit einer Negativität behaftet findet. — Und dasselbe muß er sodann auch thun in Betreff der Natur, da auch diese bedingt ist, weil sie sich gleichfalls als beschränkt in ihrer Lebensoffenbarung kundgibt, indem sie in der bloßen Verinnerung der äußern Erscheinung stecken bleibt, und sich somit nicht einmal, wie er, als Sein zu erfassen vermag. Sie ist demnach ebenso wenig ihr Selbstgrund, als er es von sich ist.

Hieraus ergibt sich aber folgender Schluß: Ist der Geist persönlich und frei, die Natur dagegen unpersönlich und unfrei, so sind sie nothwendig von einander qualitativ verschieden, da ja zwei conträr-contradictorische Gegensätze nicht aus Einem Princip hervorgehen können durch Emanation. Es kann daher ihr Schöpferprincip nicht ein allgemeines immanentes Grundwesen sein, sondern es muß

seiner „Akademie" Seite 149 und 150: „Doch blieb die Hegel'sche Dialektik nicht ohne den Schein eines theologischen Hintergrundes. Sie vermochte es nicht, die Natur und den Menschen als voraussetzungslos, also als absolute, selbstständige Mächte zu begreifen."

vielmehr von beiden als qualitativ verschieden, und deßhalb auch als über- und außerweltlich, sowie andererseits als persönlich bestimmt werden, da es vor der Weltschöpfung die Weltidee doch gedacht haben muß, indem sonst die Welt nicht ein κόσμος, sondern ein Chaos geworden wäre. Also ist Gott keineswegs ein Unpersönliches oder bloße allgemeine Substanz (die Gattung).

Und ist Gott transcendent (über- und außerweltlich), so geht auch sein Wesen nicht als Monade in der Weltwerdung unter. Es ist daher der über- und außerweltliche, und somit an und für sich seiende absolut-persönliche Gott des Christenthums noch gar nicht in der Anthropologie zu begraben, wie es der speculative Rationalismus des Ruge in die Welt hinausposaunt, um sie zu solch einem Leichenbegängniß einzuladen.

Und ebenso unrichtig ist es, daß Natur und Geist aus Gott nur logisch begriffen werden müssen, und zwar als Besonderungen desselben. Denn Gott ist ja nicht in dem Sinne ihr allgemeines schöpferisches Princip, als ob er ihr immanentes allgemeines Grundwesen wäre, sondern nur deßhalb: weil er beide absolut gesetzt, d. h. durch seinen allmächtigen Willen erschaffen hat.

Ist aber die persönliche Transcendenz (die selbstbewußte Ueber- und Außerweltlichkeit) Gottes gegründet, wer sollte sodann noch behaupten wollen, daß eine äußere übernatürliche Offenbarung, sowie die Inspiration und das Wunder nicht denkbar und möglich sind?

Es kann daher ganz gewiß eine secundäre göttliche Offenbarung eintreten, wenn es die moralische Weltordnung erfordert. Dieß würde aber dann der Fall sein, wenn die Freiheitsprobe der Urmenschen verunglückt wäre, und

so eine Zerrüttung in die menschliche Natur, sowie in die Außenwelt gebracht hätte. Denn in solch einem Falle kann es der Liebe Gottes nicht widersprechen, wenn sie in Erbarmung dem gefallenen Menschen Hülfe bringt, damit er seine Bestimmung wieder zu erreichen vermöge, besonders wenn zufolge des Naturcharakters sich für ihn die Möglichkeit der Vererbung eines sittlichen Verdienstes ergibt, welches durch einen zweiten Adam in einer neuen Freiheitsprobe gesetzt, die Schuld des ersten wieder zu tilgen im Stande ist.

Es erhellet demnach aus unserer Betrachtung zur Genüge, wie wichtig der Standpunkt der Idee für die christliche Apologetik ist; denn nur auf diesem haben wir die persönliche Transcendenz Gottes gefunden, und so das Fundament des Christenthums: die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung — der modernen pantheistischen Wissenschaft gegenüber zu rechtfertigen vermocht. Es wäre daher zu wünschen, daß man in unserer Zeit den Standpunkt der Idee eben so cultiviren möchte, als man es bisher mit der Entwicklung des Standpunktes des Begriffes gethan. Und warum sollten wir's nicht? — dazu fordert uns ja Hegel selbst auf. Denn was ist das Moment der Transcendenz in seiner Speculation anders, als ein Hinweis auf den höhern Standpunkt der Idee? Gewiß könnte dies nur ersprießlich sein für die Wissenschaft und für's Leben; denn dann käme uns der Glaube nicht abhanden; dann wäre — nach meiner Meinung — in unserer Zeit wieder eine Versöhnung zwischen Religion und Philosophie möglich.

II.

Daß der speculative Rationalismus keine Uebergangsbrücke zur positiven secundären göttlichen Offenbarung auf seinem Standpunkte finden könne, befremdet uns wohl nicht so sehr, aber weit mehr, daß auch der vulgäre Rationalismus sie nicht zu finden wisse.

Und auch der Grund hievon liegt in der Geringschätzung der Analyse der Empirie — der Thatsachen des Selbstbewußtseins — also gleichfalls in der Nichtbeachtung des Standpunktes der Idee.

Denn so übersieht derselbe (oder würdigt wenigstens nicht genügend) das Moment der Bedingtheit des Menschengeistes, und dieß ist die Ursache, daß er durchaus nicht zu einer äußern primitiven göttlichen Offenbarung kömmt.

Allein daß auch ursprünglich schon eine äußere, positive göttliche Offenbarung nöthig war zur Erziehung des Urmenschen, erhellet daraus: Hat der Menschengeist sich nicht in's Sein gesetzt, so vermag er sich auch nicht durch Sich ausschließlich in's Dasein (in's Selbstbewußtsein) zu übersetzen. Denn dieß bezeugt dem vulgären Rationalismus auch noch heutzutage die Thatsache, daß der unentwickelte Menschengeist nur durch einen andern bereits selbstbewußten, nur durch Erziehung zum Selbstbewußtsein geweckt werden kann.

Auch der Urmensch mußte also durch fremde Einwirkung zum geistigen Leben geweckt, zu freier Persönlichkeit erzogen werden. Aber diese Erziehung — durch wen anders konnte sie geschehen, als durch Gott, den Schöpfer des Menschen? — Oder sollte etwa die Natur über sich selbst hinaus- und auf den Menschengeist eingewirkt oder

gar in diesem sich selbst transcendirt haben und so zum Selbstbewußtsein, zur Idee fortgegangen sein?! Ein solcher Fortgang wäre in der That ihr Untergang. Denn so wahr es ist: daß die Subjectivität eines Princips nur dessen Objectivität entsprechen könne, eben so gewiß ist es: daß die Natur, weil objectiv in realer Vielheit daseiend, in keinem ihrer Subjecte sich als reale Einheit ergreifen, also noch weniger über sich selbst hinausgreifen, sondern nur sich in sich selbst, d. h. in ihrer realen Vielheit formal zusammengreifen oder begreifen könne. Die Natur transcendirt in einem ihrer Subjecte den Begriff, hieße ebensoviel als sie negirt sich selbst in ihrer Erscheinungsweise und deßhalb auch als Sein, als Princip. Aber kann denn ein Princip sich als solches negiren?! — Und wenn sonach das Naturprincip in keinem seiner Subjecte (sinnbegabten Individuen) den Gedanken vom Sein zu erzeugen vermag, wie sollte es dann wohl den Menschengeist zum Wissen um sein Sein zu wecken im Stande sein? — Darum kann die erziehende Einwirkung auf den Urmenschen nur von Gott ausgegangen sein, und das erste Moment in ihr, der Anfang der primitiven Offenbarung Gottes an den Menschen nach der Schöpfung war die Erweckung seines Geistes zum Selbstbewußtsein, d. h. zur bewußten Setzung Seiner selbst als eines bedingten und damit auch zur Voraussetzung eines ihn bedingenden und schließlich unbedingten, schöpferischen Seins, d. h. zum Gottesbewußtsein.

Würde der vulgäre Rationalismus diesen Vorgang, wie ihn die Geschichte in ihrer ältesten Urkunde, die Genesis, bestätigt, scharf in's Auge fassen, so würde er ohnezweifel auf eine primitive, positive göttliche Offenbarung

kommen, und ihre Möglichkeit, so wie ihre Nothwendigkeit erkennen.

Ja noch mehr: auch zur Erkenntniß einer secundären positiven göttlichen Offenbarung zu gelangen, wäre dem vulgären Rationalismus unschwer, wenn er nicht im Inhalte des Selbstbewußtseins auch noch eine andere Thatsache: die Disharmonie zwischen Geist- und Naturleben (den sogenannten Widerstreit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit) übersehen würde. Denn es wird ihm nicht gelingen, diese Disharmonie als normalen Zustand zu erweisen, etwa aus dem Vorsprunge der Sinnlichkeit, d. h. aus der früheren Entwicklung der Naturseite im Menschen vor der der Geistesseite abzuleiten, wenn er erwäget, daß der Geist, sobald er zu seiner Reife gekommen, als das höhere Princip, doch immerhin und allzeit das niedere (die Natur) zu beherrschen, und so Einklang zwischen beiden herzustellen im Stande sein müßte. — Auch wird es ihm schwer werden zu erweisen, daß dieser Zustand der Disharmonie ursprüngliche Setzung des Menschen von Gott selbst sei, da ja dieser als allmächtig, höchst weise, höchst gütig und heilig gewiß seine Geschöpfe gut erschaffen haben wird. Wenn aber dieß seine Richtigkeit hat, was bleibt ihm alsdann anders übrig, als eben diese Verderbtheit aus irgend einem tragischen Geschicke der Urmenschen und Stammältern aller Menschen abzuleiten? Somit wird er zuletzt doch hingetrieben werden zur biblischen Thatsache vom Sündenfalle, da eben der Standpunkt der Idee aussagt: daß der creatürliche Menschengeist sich nicht anders vollenden konnte, als in einer Freiheitsprobe, und daß Gott selbst es ihm nicht wehren konnte, sich freithätig für oder gegen ihn zu entscheiden. Aus dieser Thatsache leitet dann

der Denkgeist den Uebergang des Verderbens vom Urmenschen auf alle seine Nachkommen im consequenten Fortschritt ab, eben weil er jenen kraft der Idee als Stammvater (Repräsentanten) des Geschlechtes anerkennen muß. Und wie der Baum, so die Früchte: ein schlechter Baum kann keine guten Früchte bringen.

Würde nun der vulgäre Rationalismus über dem Geiste des Urmenschen auf seinen Naturcharakter nicht vergessen, so stünde er bereits am Wege zur Anerkennung einer secundären göttlichen Offenbarung — der Erlösung, die eben so thatsächlich als die primäre, die Schöpfung, weil dazu bestimmt ist, das gefallene Menschengeschlecht durch einen neuen Stammvater allmälig zur ursprünglichen Integrität zurückzuführen, und er würde nicht länger die Nothwendigkeit derselben bestreiten.

Aber der vulgäre Rationalismus übersieht auch noch eine weitere Antinomie: das Leben im Tode, d. h. das Leben des unsterblichen Menschengeistes in einem allmälig hinsterbenden Leibe, da doch die Synthese beider ihrer Idee nach, d. h. als Gedanke Gottes ebenso unvergänglich wie dieser und ihr Zerfallen jedenfalls ein Widerspruch ist, indem der Mensch eben nur dadurch als solcher ist, weil er die Synthese. Woher nun diese widersprechende Erscheinung im Wesen des Menschen? Aus welchem Grunde lebet sein dem Tode verfallenes Geschlecht?

Die Idee seines Bestehens weist auf den Grund seines Fortbestehens hin und dieser ist das schon erwähnte Factum der Erlösung — die Schöpfung eines neuen und geistigen Stammvaters für das Geschlecht des alten und irdischen, und darum auch in diesem Geschlechte, d. h. der erste Adam entwickelte sich geschlechtlich nur wegen eines zweiten

Adams, der in einer abermaligen Freiheitsprobe dem Ungehorsam jenes seinen Gehorsam, und der Erbschuld des Geschlechtes ein Erbverdienst entgegensetzte. Es löst sich demnach das Räthsel jener Antinomie nur dadurch, daß die Menschheit auf dem Grunde und Boden zweier Stammväter ihre Geschichte lebet.

So dringet also die Vernunft mit der Leuchte der Idee selber bis zur Wirklichkeit einer secundären Offenbarung, d. h. zum Factum, daß eine Erlösung eingetreten sein müsse, weil ja Gott sonst die Menschheit nach der Ursünde sich nicht hätte entwickeln lassen können.

Würde daher der vulgäre Rationalismus jene Antinomie beachten, so würde er begreifen lernen, warum nach dem Sündenfalle im Paradiese nach dem Berichte der Genesis sogleich die Prophezeiung an die Stammältern erging, daß Einer aus den Nachkommen des Weibes der Schlange den Kopf zertreten, d. h. die Macht des Verführers und seine schädliche Einflußnahme vernichten wird; er würde weiter begreifen lernen, warum diese Prophezie am Anfange der Weltgeschichte steht und vor der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes noch ausgesprochen wurde.

Ja! er würde hiedurch auch auf eine andere Göttlichkeit des Christenthums noch geführt werden, die nicht bloß in der höchsten Vernunftmäßigkeit seines Lehrinhaltes, sondern auch in dem Momente besteht, daß nur der schöpferische Logos im Falle das Menschengeschlecht noch aufrecht zu erhalten vermochte. Dadurch käme er auf die wahre Idee des Erlösers, der da nicht bloß Idealmensch, sittliches Urbild, sondern auch mit Gott in Einheit, und zwar in persönlicher Lebenseinheit sein muß, da ja die secundäre Offenbarung gleichfalls eine analoge schöpferische

That ist, wie die primitive, und die Erweckung der Todten zur Zeit der vollkommenen Palingenesie, wo auch die Naturversöhnung eintreten soll, nimmer als ein bloß menschlicher Akt angesetzt zu werden vermag.

Es würde aber endlich der vulgäre Rationalismus auch noch dadurch zur Erkenntniß des wirklichen Eintrittes einer secundären göttlichen Offenbarung kommen können, wenn er die höhere Bedeutung der Thatsache des Gewissens zu erforschen sich bestrebte und in demselben das göttliche und menschliche Moment zu unterscheiden wüßte.

Dieß besteht aber darin: In der Stimme unseres Gewissens offenbart sich eine Doppelstimme: die eine ist die Stimme unseres Geistes, die andere die Stimme Gottes. — Unser Geist, sich denkend so, wie er von Gott gedacht ist, warnt vor und verurtheilt uns nach der Sünde. — Aber auch Gott thut beides, was wir schon daraus abnehmen können, weil die Stimme Gottes sich oft da noch geltend macht, wo die Selbstanklage und die Selbstverurtheilung des Menschengeistes schon lange verstummt ist.

In der Thatsache des Gewissens liegt aber nicht bloß eine Affirmation des Sittengesetzes von Seite Gottes, weil objective Negation gegen die subjective des Sünders, um seine Heiligkeit und Absolutheit zu bethätigen, sondern zugleich auch eine von ihm ausgehende Sollicitation der intelligenten Creatur zur Rückkehr und Buße, und somit auch eine Kundgebung seiner Barmherzigkeit, mithin ein evidentes Zeugniß von seinem Willen, den Menschen zu erlösen von dem Uebel der Sünde.

Deßhalb können wir ohne Anstand behaupten, daß in dem Umstande, weil die Menschheit auch nach der Sünde noch sich fortentwickelte (ungeachtet die Stammältern

ihr Dasein zufolge der Prätension der Absolutheit in der Freiheitsprobe eigentlich verwirkt hatten), und zwar mit einem Gewissen in jedem Menschen bestanden hat, daß darin in der vorchristlichen Zeit nicht bloß die Hoffnung, sondern auch schon die theilweise Erfüllung der zukünftigen Erlösung von der Schuld und Strafe der Ursünde niedergelegt war. Denn nach der freiwilligen Trennung des Geistes von Gott könnten wir ja nimmer solch einen Rapport annehmen, außer unter der Bedingung, daß Gott den Menschen retten will durch die Affirmation des Sittengesetzes, wenn dieser selbes zu negiren im Begriffe ist.

Würde nun der vulgäre Rationalismus diese Thatsache erwägen, so würde er dialektisch genöthigt sein, in der äußeren Geschichte nachzuforschen, ob nicht eine solche Erlösungsthat in Wahrheit von Gott eingetreten ist. Dadurch würde er aber gerade zu den positiven Dogmen und Facten des Supranaturalismus hingetrieben werden. Und so würde auch er nur in diesem die Räthsel des Lebens vollkommen gelöset finden, und sich so wieder mit ihm befreunden.

Wir haben demnach deutlich ersehen, wie nur der Standpunkt der Idee sowohl den pantheistischen (speculativen) als deistischen (vulgären) Rationalismus mit dem Supranaturalismus (d. h. mit der secundären göttlichen Offenbarung) wieder zu versöhnen vermag, mithin ist auch die Wichtigkeit dieses Standpunktes für die wissenschaftliche Construction der christlichen Apologetik erwiesen.

Daraus geht aber zugleich hervor, daß es ein doppeltes Zeugniß für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gibt: das Zeugniß der Geschichte und das der Idee (des Selbstbewußtseins).

Beide sind beachtenswerth. Denn der Zielpunkt der christlichen Apologetik kann kein anderer sein als der rationelle Supranaturalismus, und dieß vielleicht nie nothwendiger, als in unserer Zeit des Philosophismus.

Dr. Zukrigl.

2.

Ueber die Verpflichtung zur österlichen Communion, namentlich in der eigenen Pfarrkirche.

I.

Die Verpflichtung zur österlichen Communion liegt im Grunde schon in ihrem Wortbegriffe enthalten, nämlich in dem Begriffe der Gemeinschaft = Communio, welche keine andere ist, als die Kirchengemeinschaft, jene Gemeinschaft, die wir im neunten Artikel des apostolischen Symbolums bekennen, und welche sich in Verbindung mit dem Begriff der Kirche, der unter denselben Artikel fällt, eben als Kirchengemeinschaft erweist. — „Die Gemeinschaft der Heiligen" ist die Kirchengemeinschaft; denn die Heiligen als Gemeinschaft sind die Kirche, sei nun diese in ihrer Universalität als streitende (leidende) und triumphirende verstanden, oder nur in Einer dieser Formen gefaßt. Im ersteren Falle haben wir die Gemeinschaft aller Heiligen in jeder Form ihres Seins untereinander; im letzteren die Gemeinschaft der unter einer bestimmten Form vereinigten Heiligen. Hier reden wir also zunächst von der Gemeinschaft der in der sichtbaren Kirche auf Erden streitenden Heiligen, d. i. der im Kampfe um das Heil durch die Heiligkeit begriffenen Gläubigen.

Diese Gemeinschaft, die sich zwar nach jeder Seite hin, wie und weil die Kirche, offenbart — objectiv als Gemeinschaft der kirchlichen Wahrheit und Gnade, d. i. der Lehre, der heiligen Sakramente, der heiligen Zucht und Ordnung, subjectiv als Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe und des Gehorsams in gläubiger Liebe, — findet jedoch ihren centralen und so vollkommensten Ausdruck im heiligsten Sakramente des Altars, welches eben daher als Communion, d. i. als das Sakrament der Gemeinschaft *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet wird. Denn wie die Sakramente den Mittelpunkt des gesammten kirchlichen Lebens und Wirkens bilden, indem das Wort der Wahrheit, d. i. der Lehre sich zu ihnen nur als Vorbereitung, die heilige Zucht aber in den Kirchengeboten als Komplement verhält; so haben sie selbst ihren Mittelpunkt im allerheiligsten Altarssakramente, welches daher auch der Mittelpunkt der Lehre selbst und desgleichen der Kirchenzucht, nämlich der Kirchengebote, ist. Dieses deßhalb, weil in ihm der absolute Mittelpunkt in Gott und der Offenbarung Gottes, im Himmel und auf Erden, in Zeit und Ewigkeit, — der Sohn Gottes als Gottmensch gegenwärtig ist, welcher daher auch der Mittelpunkt der ganzen Kirche und der Grund aller Gemeinschaft der Heiligen in jeder Form der Kirchengemeinschaft, darum der centrale Grund und die Quelle aller heiligen Sakramente, aller Gnade und Wahrheit und aller Zucht und Ordnung, alles Glaubens und Liebens, Wirkens und Lebens in der Kirche und mit der Kirche selbst Eins, nämlich das Haupt der Kirche, ist, die aus eben diesem Grunde sein Leib ist.

Demgemäß erscheint die Kirchengemeinschaft wesentlich als Gemeinschaft des Leibes Christi. Dies ist ja aber

eben die Gemeinschaft des allerheiligsten Altarssakraments, in welchem sein Leib gegenwärtig ist, die Communion. Daher bestimmt der Apostel Paulus die Gemeinschaft des Sakraments als Kirchengemeinschaft. „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Und das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn“? [1]) — Dies ist die sakramentale Gemeinschaft. Und nun fährt er fort: „Denn Ein Brod, Ein Leib sind wir Viele, wir Alle, die wir an Einem Brode Theil nehmen.“ Dies ist die Kirchengemeinschaft. „Ein Brod, Ein Leib“ — weil der Leib unter der Gestalt des Brodes gegenwärtig ist. „Ein Leib“ — d. i. der Leib der Kirche, d. i. der Leib des Herrn. Die Gemeinschaft dieses Leibes, d. i. die Mitgliedschaft der Kirche ist vermittelt durch die Gemeinschaft des Leibes des Herrn im Sakrament. Diese ist also identisch mit der Kirchengemeinschaft, und damit ist die Frage über die Verpflichtung zur h. Communion im allgemeinsten Sinne bereits beantwortet. — Die heil. Communion ist der Ausdruck für die Communion mit der Kirche, oder für die Kirchengemeinschaft überhaupt; und die Kirche gebietet jedem ihrer Mitglieder die Communion, weil sie ihm als solchem die Kirchengemeinschaft gebietet. Vielmehr diese ist ihm als solchem von sich selber geboten, weil es ohne dieselbe ein Mitglied der Kirche gar nicht ist, noch sein und bleiben kann. Daher ist auch die Communion ihm durch sich selbst geboten. Sie ist nicht bloß die wesentliche innere Vermittlung der Kirchengemeinschaft,

1) I. Cor. 10, 16 f.

sondern auch der öffentliche äußere Ausdruck derselben. Sie ist in dieser zweifachen Hinsicht überhaupt geboten.

Hieran schließt sich die zweite bestimmtere Frage: warum ist die Communion gerade in der österlichen Zeit geboten? — Zuvörderst ist zu bemerken, daß aus der ersterwähnten Hinsicht, in welcher nämlich die Communion die Vermittlung der Kirchengemeinschaft ist, das Gebot derselben auf keine bestimmte Zeit gehen kann, da die Vermittlung der Kirchengemeinschaft lediglich im Wesen des Sakraments selbst gelegen ist, welches in jeder Zeit dasselbe ist; wobei wir jedoch davon absehen, daß allerdings für bessere Disposition des Subjekts in einer Zeit bestimmte Motive liegen können, welche daher auch die bestimmte Vorschrift des Empfangs in jener Zeit motiviren mögen. Hingegen kann die Kirche hauptsächlich in der anderen Hinsicht, nach welcher die Communion zugleich der öffentliche feierliche Ausdruck der Kirchengemeinschaft ist, für ihre Vorschrift einen bestimmten Grund in einer bestimmten Zeit finden; ungeachtet andererseits auch hier anerkannt werden muß, daß die Communion in jeder Zeit, weil ihrem Wesen nach, ein Zeichen der Kirchengemeinschaft ist. Die Frage ist also bestimmter diese: Warum fordert die Kirche den feierlichen Ausdruck der Kirchengemeinschaft mittelst der Communion gerade in der österlichen Zeit? — Die Antwort ist: Die Ursache kann nur in dem feierlichen Charakter der Zeit selbst, nämlich in der Beziehung des Sakraments zur Osterzeit liegen. Diese Beziehung aber hat dasselbe als Opfer. Es ist nicht bloß Sakrament, sondern Opfersakrament und sakramentales Opfer. In seiner rein sakramentalen Form ist es ein Mahl; in der Verbindung der sacrificiellen Form mit der sakramentalen

also ein Opfermahl. Denn die Speise ist eine geopferte, also Opferspeise. In dieser ersten rein objectiven Beziehung als Opfer hat es aber seine weitere Beziehung zum blutigen Opfer; denn das unblutige Opfer des Altars zum Behuf der Communion im sakramentalen Genuß ist nur die andere und zu eben diesem subjectiven Zweck stets fortdauernde Darstellung des blutigen Opfers am Kreuze. Dies ist seine Beziehung zur österlichen Zeit, welche durch eben dieses Opfer als seinen Mittelpunkt bestimmt, und, weil dieser zugleich der Mittelpunkt des Kirchenjahres ist, auch selber der Mittelpunkt aller kirchlichen Festzeiten geworden ist. Diese Beziehung hat daher auch Christus selber dem Sakramente bei der Einsetzung dieses Mahles gegeben, da er die Speise als Opferspeise bezeichnete, nämlich seinen Leib als denjenigen, der für uns hingegeben werde — am Kreuze, und sein Blut als solches, welches für uns vergossen werde — am Kreuze, also geopfert werde. Dadurch erhalten auch die Worte „thut dieses zu meinem Andenken“ den bestimmteren Sinn: zum Andenken insbesondere meines Opfertodes. Und der Apostel drückt — auf den Grund der Einsetzungsworte — die gleiche Beziehung in den weiteren Worten aus: „Denn so oft ihr dieses Brod esset, und diesen Kelch trinket, sollet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt“ [1]); welche Worte also nur die Explication jenes Befehles Christi im angegebenen bestimmteren Sinne seiner Worte enthalten, an welche sie auch unmittelbar sich anschließen.

Wie demzufolge die Communion überhaupt und die

1) I. Cor. 11, 26.

österliche Communion insbesondere theils die Vermittlung, theils der feierliche Ausdruck der Kirchengemeinschaft ist, so erscheint in nothwendiger Folge die Ausschließung von der Communion überhaupt und insbesondere also von der österlichen Communion als Ausschließung von der Kirchengemeinschaft. Daher hat diese ihre gleich entsprechende Bezeichnung in dem Worte „Excommunication“ gefunden, in welchem der Wortbegriff und der Sachbegriff ebenso zusammenfallen, wie in dem Worte „Communion“; so daß hierin die wesentlich nothwendige Beziehung der Communion zur Kirchengemeinschaft auch von negativer Seite bestätigt wird.

Für diese Bedeutung der Communion in der gedachten Beziehung finden wir aber noch eine zweifache biblische Bestätigung: die eine im jüdischen Vorbilde, in welchem die Theilnahme an dem mosaischen Opfer, resp. an der mosaischen Opferspeise ebenfalls identisch war mit der mosaischen Kirchengemeinschaft und folglich die Ausschließung von derselben identisch mit der mosaischen Excommunication. Dieses zeigt der Apostel mit den am erstangeführten Orte folgenden Worten: „Sehet auf die Israeliten nach dem Fleische: haben nicht Die, welche die Opfer essen, Theil an dem Altare“?[1]) d. h. an der jüdischen Religion und Kirche. Die andere Bestätigung liegt im parallelen heidnischen Vorbilde, in welchem ebenso die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten die Theilnahme an dem heidnischen Götzendienste, also die Gemeinschaft mit den Heiden überhaupt involvirt; worauf der Apostel in den folgenden Worten hinweist:

1) I. Cor. 10, 18. cf. Note 22 v. Allioli.

„Aber was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln, und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr Gemeinschaft habet mit den Teufeln. Ihr könnet nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Teufel, ihr könnet nicht Antheil am Tische des Herrn haben und am Tische der Teufel“ [1]). Und ferner: „Wenn aber Jemand sagt: das ist Götzenopferspeise! so esset nicht“ [2]). In diesen Worten zeigt der Apostel also zugleich die nothwendige Consequenz: daß die Communion mit den Heiden die Excommunication von der Kirche involvire. Dasselbe mußte von der Communion der Juden gelten, nachdem das Judenthum mit seinen Opfern keine Geltung mehr hatte.

Endlich erhebt sich die Frage:

Warum ist die österliche Communion gerade in der Pfarrkirche vorgeschrieben? Denn ob zwar im Kirchengebote selbst die Pfarrkirche nicht ausdrücklich erwähnt ist, so hat dasselbe doch seine nähere Interpretation gefunden durch Particularvorschriften, sowie durch die entsprechende allgemeine Praxis in den einzelnen Diöcesen, gegen welche daher eine andere Praxis, wo sie mehr oder weniger sich eingeschlichen, nur als Mißbrauch und Umgehung der Diöcesanvorschriften und mittelbar also auch des Kirchengebotes selbst sich verhalten kann. Diese Interpretation liegt aber ganz in der Natur der Sache, nämlich in der Natur des Verhältnisses der Pfarrkirche zur allgemeinen Kirche. Diesem gemäß ist die Gemeinschaft mit der katho-

---

1) ib. V. 20 f.
2) ib. V. 28.

lischen Kirche überhaupt wesentlich nothwendig vermittelt durch die Gemeinschaft mit der Pfarrkirche, in der jeder Einzelne zunächst allein stehen kann; so daß umgekehrt die Excommunication von der Pfarrkirche die Excommunication von der Kirche überhaupt nothwendig einschließt. Die österliche Communion ist also deßwegen gerade in der Pfarrkirche vorgeschrieben, weil sie das öffentliche Bekenntniß der Kirchengemeinschaft, und diese nothwendig an die Pfarrkirchengemeinschaft geknüpft ist, das Bekenntniß der Kirchengemeinschaft folglich mit dem Bekenntnisse einer bestimmten Pfarrkirchengemeinschaft identisch ist; und es ist demnach nur gerade die österliche Communion in der Pfarrkirche vorgeschrieben, weil nur eben diese zum Zweck des Ausdrucks der Kirchengemeinschaft geboten ist. Aus diesem Grunde kommt die Communion mit dieser Orts- wie mit der Zeit-Bestimmung nur von der Seite in Betracht, daß sie die Kirchengemeinschaft beurkunden, nicht von der anderen, daß sie solche vermitteln soll. Denn in diesem letzteren Betracht ist sie nur überhaupt geboten, aber weder an eine Zeit, noch an einen Ort gebunden; also außer der Osterzeit und außer der Pfarrkirche die Communion überhaupt nicht geboten, und daher, wenn sie außer der Osterzeit vollzogen werden will, an jedem Orte erlaubt.

Außer diesem Allgemeinsten hat die österliche Communion in der Pfarrkirche noch einen besonderen Grund, der aber auch in der Natur der Sache liegt. Die Zulassung zur Communion setzt die Würdigkeit voraus. „Der Mensch aber prüfe sich selbst." „Denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht

unterscheidet" [1]). Wo nun der Mensch sich selbst nicht prüfen und so würdig machen will, muß er von der Kirche geprüft und im Falle der Unwürdigkeit excommunicirt werden. Dies ist nur möglich, wenn seine Unwürdigkeit der Kirche offenbar werden kann, d. h. bei öffentlichen Sünden; muß aber auch dann geschehen, wo Jemand in der Prüfung nicht besteht, d. h. nicht durch öffentliche Buße die öffentliche Unwürdigkeit gehoben ist. Daher hat die Kirche immer und überall streng geboten, daß öffentliche Sünder jeder Art so lange excommunicirt sein und bleiben sollen, bis sie öffentliche Buße gethan, und durch Besserung das Aergerniß gehoben haben. Diese Prüfung kann nur da vorgenommen werden, wo Jemand bekannt ist, d. h. in der eigenen Pfarrkirche. Nur da kann daher auch das Urtheil gesprochen und vollzogen werden; und die Excommunication ist so wesentlich Excommunication von der Pfarrkirche. Daher muß die Kirche gerade zu der Zeit, wo die Communion als Bekenntniß der Kirchengemeinschaft allgemein vorgeschrieben ist, also in der Osterzeit, dieselbe zugleich in der Pfarrkirche zur Pflicht machen, um die Excommunication, wo sie nothwendig ist, möglich zu machen. Da diese in einer fremden Pfarrkirche nicht möglich ist, so wäre sie, wenn die Communion zu keiner Zeit in der eigenen Pfarrkirche geboten wäre, auch überhaupt nie möglich, wo sie stets auswärts empfangen werden wollte. Umgekehrt: Ist dieselbe einmal in der Pfarrkirche vollzogen, so gilt sie auch für jede andere Kirche und ist, wo sie auch nicht bekannt und daher ausführbar wäre, wenigstens überall für Jeden vor Gott und im Ge-

1) I. Cor. 11, 28 f.

wissen verbindlich. Wir setzen hier eine thatsächliche Excommunication, d. h. eine Zurückweisung vom Tische des Herrn in der Kirche selbst voraus. Indessen kann und soll allerdings in der Regel der Spruch vorausgehen; und dieser könnte nun freilich, weil unabhängig vom Versuch, zu communiciren, auch Diejenigen binden, welche in einer auswärtigen Kirche die Communion verrichten wollten. Immer aber hat die kirchliche Vorschrift für sich, daß die Controle und wirkliche Vollziehung des Urtheils nur in der Pfarrkirche geschehen kann.

Indessen wird das Gebot, in der Pfarrkirche die österliche Communion zu empfangen, durch die allgemeine Vorschrift und Praxis nicht so verstanden, daß dieselbe auch in der bischöflichen Cathedralkirche allgemein verboten wäre. Vielmehr will der heilige Alphons Liguori dieses ausdrücklich gestattet wissen, „vorausgesetzt, daß die ausdrückliche Einwilligung des Bischofs bestehe, oder wenigstens die muthmaßliche, nach dem allgemeinen Gebrauche einiger Diöcesen.“ Der Heilige fügt jedoch bei: „Wir aber haben ausdrücklich für unsere Diöcese das Gegentheil verordnet, daß nämlich derjenige als Uebertreter gelten solle, der in der Domkirche und nicht in seiner Pfarre communicirt, da wir es für nöthig hielten, daß jedes Schäflein von seinem eigenen Hirten erkannt werde, der am besten weiß, ob es der Communion würdig sei, oder nicht“ [1]). Er macht also diese Beschränkung von dem Dafürhalten des Bischofs abhängig. Mit Recht aber gibt er sein Gutachten für die Beschränkung auf die Pfarrkirche — aus dem von ihm angegebenen Grunde. Es

---

1) Beichtv. Cap. XII, Punkt II. (13).

ist dieses der zweite der von uns für die Communion in der Pfarrkirche bereits angeführten Gründe. Mit Rücksicht auf den ersten Grund, daß nämlich die allgemeine Kirchengemeinschaft durch die Pfarrkirchengemeinschaft vermittelt werde, würde die Communion in der bischöflichen Kirche genügen, weil diese die allgemeine Pfarr- und Mutterkirche für die ganze Diöcese, und der Bischof so der allgemeine Pfarrer ist, die anderen nur seine Stellvertreter sind. Ja, insofern wäre die Communion in der Cathedrale sogar ein noch feierlicherer Ausdruck der Kirchengemeinschaft, weil jene mit der ganzen Kirche in einer näheren Verbindung steht. Während aber andererseits die Communion in der Pfarrkirche ein specielleres Bekenntniß, und die Cathedralkirche in diesem speciellen Sinne nur eben für die im unmittelbaren Pfarrverband mit ihr Stehenden bestimmt ist, spricht dagegen der zweite Grund, die Nothwendigkeit der vorausgehenden Prüfung, ganz und gar ebenso gegen die bischöfliche, wie gegen jede andere Kirche, und ausschließlich für die Pfarrkirche. Dieser Grund ist der entscheidende. Nur in der Pfarrkirche soll die Communion stattfinden, weil nur in ihr die Excommunication der Unwürdigen möglich ist.

Demnach ist die Communion in der österlichen Zeit, sofern dadurch das Kirchengebot erfüllt werden will, nur in der Pfarrkirche gültig; und außer derselben wird das Kirchengebot nicht erfüllt. Daher begeht, wer sie in solcher Absicht außerhalb empfängt, wenn er es wissentlich und geflissentlich thut, zwei schwere Sünden: die eine durch Uebertretung des Gebotes; die andere durch den unwürdigen Empfang, der mit der Uebertretung verbunden ist.

Dies ist die allgemeine wissenschaftliche Rechtfertigung

der kirchlichen Vorschrift. Fassen wir das Ergebniß kurz zusammen, so müssen wir sagen: Unterlassung der Communion, und insbesondere der österlichen Communion, ist wesentlich Excommunication. Unterlassung der österlichen Communion in der Pfarrkirche wesentlich Excommunication von der Pfarrkirche. Excommunication von der Pfarrkirche eben so wesentlich Excommunication von der Kirche überhaupt. Folglich: Unterlassung der österlichen Communion in der Pfarrkirche überhaupt Excommunication von der katholischen Kirche.

II.

Die Excommunication ist zunächst Selbstexcommunication. Diese zieht aber nothwendig die Excommunication durch die Kirche nach sich, also die Bestätigung jener Selbstexcommunication durch ein kirchliches Urtheil. Diese involvirt nächst der Ausschließung von der Communion an sich selbst auf so lange, als nicht Buße und Besserung erfolgt ist, überhaupt die Beraubung aller kirchlichen Vortheile, also die Ausschließung von allen heiligen Sakramenten (und der Theilnahme auch am Gottesdienste) im Leben und im Sterben und vom kirchlichen Begräbnisse nach dem Tode. Wer ist jedoch befugt, diesen Richterspruch zu fällen? — Nur der Bischof, oder auch der Pfarrer? — Außer Zweifel ist, daß der Pfarrer nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht hat, wie öffentliche Sünder von der Communion und den Sakramenten überhaupt auszuschließen, d. h. mit der **Excommunicatio minor** zu belegen, so eben denselben und den Excommunicirten insbesondere das kirchliche Begräbniß zu verweigern; wie denn das **Rituale constant. (Rubr. seu instr. de**

Exequ. IV.) nicht bloß die „Excommunicati majori Excommunicatione“ ausdrücklich nennt, sondern neben den öffentlichen Sündern auch diejenigen als solche bezeichnet, welche die jährliche Beichte und österliche Communion unterlassen, also sich selbst zunächst excommunicirt haben, und ohne Zeichen der Reue gestorben sind, mit folgenden Worten: „Manifestis et publicis peccatoribus, qui sine poenitentia perierunt; iis, de quibus publice constat, quod semel in anno non susceperint sacramenta confessionis et communionis in Pascha, et absque ullo signo contritionis obierint.“ (Aehnliche Bestimmungen gibt das Ritual bezüglich der Ausschließung von der Stelle eines Taufpathen — instruct. de Bapt. VIII. — und von dem Sakramente der letzten Oelung — instr. de Sacr. extr. unct. II.) Es wird noch bemerkt: „ubi vero in praedictis casibus dubium occurrerit, Ordinarius consulatur.“ Hieraus folgt, daß, wo kein Zweifel obwaltet, der Pfarrer für sich selbst vorschreiten könne und solle. Indessen ist doch andererseits auch kein Zweifel, daß hier zunächst von bestimmten Fällen die Rede ist, in welchen augenblicklich gehandelt werden soll; daß aber, wo derartige Personen in ihrem ärgerlichen Betragen länger verharren, die Pfarrer nach anderen kirchlichen Bestimmungen die Namen derselben dem Bischofe anzeigen sollen, damit dieser etwa weiter erforderliche wirksamere Maßregeln ergreife, wie ihm die Excommunicatio major vorbehalten sein muß.

Ziehen wir die für unsere (die Rottenburger) Diöcese besonders wichtigen Bestimmungen, die Constanzer Diöcesan-Synodal-Constitutionen aus dem J. 1609 zu Rathe, welche keinen anderen Zweck hatten, als die Reformations-

decrete des Conc. von Trient für die Constanzer Diöcese zum Vollzug zu bringen. Während dieselben in den andern Punkten ganz mit den bereits angeführten Bestimmungen des Rituals übereinstimmen, ergänzen sie dasselbe, indem sie namentlich über die Verweigerung der Communion, nur in concreterem Ausdrucke, eben dasjenige enthalten, was wir bereits ausgesprochen, wie es auch von selbst aus der Natur des Pfarramtes fließt: „**Publici concubinarii, foeneratores, blasphemi et alii ejusmodi facinorosi homines semel, bis, ter ac sub spe emendationis ad poenitentiam et sacram Communionem admissi, si postea eos in eodem luto peccatorum haerere cognitum fuerit, amplius ad Communionem non admittantur, donec eos vitam et mores emendasse Parochi perspexerint**" [1]). Damit wird die **Excomm. minor** dem Ermessen des Pfarrers überlassen. Die Vorschrift der österlichen Communion selbst aber, und zwar in der Pfarrkirche, ist ebenda enthalten: „**Paschalis Communio quotannis** ***in parochiali Ecclesia*** **fiat, quam nemo intermittat, differat,** ***aut alibi faciat*** **sine nostra, aut vicarii nostri, vel proprii Parochi sui licentia.** ***Quod si quis ex necessitate, vel alia justa causa a nobis, vel vicario nostro approbata extra Ecclesiam suam communicaverit, de eo Parocho suo sufficientem fidem faciat***" [2]). Die kirchliche Strafe aber enthält der folgende §. „**Si quis vero Ecclesiae et nostrum mandatum omnino contempserit, et monitus non resipuerit, is ad nullum aliud,**

---

1) tit. VIII. de Sacr. Euch. (VII.)
2) ib. (IV.)

etiam matrimonii, Sacramentum admittatur, et vivus a Communione fidelium et Ecclesiae ingressu arceatur, et mortuus sepultura christiana privetur. Parochi etiam talium nomina nobis, aut vicario nostro in Scriptis deferant, ut competens remedium adhibere, et inobedientes per condignas poenas, adhibito etiam, si opus fuerit, brachii saecularis auxilio, ad obedientiam et praeceptorum Ecclesiae observantiam revocare valeamus“ [1]). Daß dieser letztere §. seine Beziehung auf den ganzen Umfang des vorigen habe, d. h. daß die in jenem festgesetzten Strafen nicht bloß auf die Unterlassung der Ostercommunion überhaupt, sondern auch auf die Unterlassung derselben in der Pfarrkirche gehe, ist für sich klar. Denn während einerseits diese specielle Verpflichtung auf das bestimmteste hervorgehoben wird, ist andererseits im folgenden §. die Strafe in keiner Weise auf die Verpflichtung zur Communion überhaupt beschränkt. Vor Allem aber erhellt es aus den oben angegebenen Gründen, nach welchen die Communion außer der Pfarrkirche mit Beziehung auf den Zweck der Erfüllung des Kirchengebots unwürdig und null und nichtig ist, wie denn auch die Ungiltigkeit derselben aus dem ersteren §. selber deutlich genug zu ersehen ist.

Daß nun die Bestimmungen des ersten §. noch für uns Geltung haben, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn wir bedenken, daß sie nur die allgemeinen kirchlichen Bestimmungen enthalten, und daß sie auch in unserer Diöcese noch bis jetzt die einzigen sind, an die wir uns halten können, weil ihnen keine anderen entgegengesetzt

---

1) ib. (V.)

worden sind, was auch aus dem eben angeführten Grunde nicht geschehen kann. Eine andere Frage ist: ob und inwieweit die Strafbestimmungen des anderen §. noch Geltung haben, oder wenigstens Anwendung finden können? — Hierauf ist zu erwiedern: daß dieselben durch die Kirchengewalt selbst ebenfalls eine gesetzliche Aufhebung nicht gefunden haben, dagegen theilweise durch die Zeitverhältnisse aufgehoben, d. h. nicht mehr anwendbar sind. Aber eben so klar ist es, daß sie, soweit sie noch anwendbar sind und auch allezeit anwendbar bleiben müssen, d. h. soweit sie aus den allgemeinsten und wesentlichsten Grundsätzen der Kirche hervorfließen, ihre Anwendung überall behalten. Als solche sind aber die rein kirchlichen und zugleich rein geistlichen oder moralischen Strafen festzusetzen. Zu diesen gehören der Ausschluß von den Sakramenten; ferner von der Stelle eines (Tauf-, oder Firm-) Pathen; endlich vom kirchlichen Begräbniß. Anders verhält es sich mit dem Verbote des Eintritts in die Kirche. Dies ist wohl eine rein kirchliche Strafe; denn wie jeder Privatmann lediglich selbst über den Eintritt in sein Haus zu verfügen hat, so auch die Kirchengewalt über den Eintritt in das Haus Gottes. Aber es ist nicht eine rein geistliche oder moralische Strafe, weil zu ihrer Ausführung physische Gewalt erfordert wird. Es scheint nicht, daß solche noch jetzt irgendwo angewendet werde. Ja, es scheint, daß ein Verbot des Eintritts in die Kirche auch anderwärts nicht einmal unter Verpflichtung vor Gott und im Gewissen festgehalten, sondern davon ganz abgesehen werde. Und wenn je, könnte es auch — in der einen, oder andern Form — wohl höchstens noch im Falle der **Excommunicatio major judicialis** geschehen.

Dem Bisherigen gemäß wären wir also der Ansicht, daß die **Excommunicatio minor** vom Pfarrer verhängt, die **major** dagegen nur vom Bischofe ausgesprochen werden könne. Was aber die Constanzer Synodalstatuten unter den **condignae poenae**, welche der Bischof zu verhängen habe, verstehen, ist nicht ersichtlich. Indessen ist als äußerste rein geistliche Strafe nur die **Excommunicatio major** möglich; denn was von einer Obedienz gegen die Kirche und insbesondere von einer Communion zu halten sei, welche durch Beihilfe des **brachium saeculare** bewerkstelligt wird, bedarf keiner Bemerkungen. Dieses konnte nur zu einer größeren Zahl von Heuchlern und Sacrilegien verhelfen. Mochte auch immerhin der Staat über die Excommunicirten vom politischen Standpunkte, und also rein von sich aus bürgerliche Nachtheile und Strafen verhängen, — das konnte die Kirche nicht wehren, weil es ihre Sphäre nicht berührte. Aber eine große Verblendung und Verkehrtheit war es zuletzt, wenn die Kirchenvorsteher die zeitliche Gewalt selbst noch mit der bestimmten Absicht anriefen, Jemanden zur Erfüllung kirchlicher Pflichten zu zwingen, und sich mit rein äußerlichen Religionshandlungen begnügten; statt daß man im Gegentheil diejenigen, welche bloß aus Furcht vor bürgerlichen Strafen, oder durch diese getrieben sich dazu herbeiließen, von der Communion auf so lange hätte zurückhalten sollen, bis man von der wahren Sinnesänderung moralische Gewißheit gehabt hätte, welche aber bekanntlich nicht durch Polizeimaßregeln bewerkstelligt wird, wenn sie auch etwa dadurch veranlaßt sein mag. Dem Schreiber dieses ist bekannt geworden, daß Personen, welche alle Religionspflichten das Jahr über vollständig außer

Acht ließen, die Kirche nicht besuchten, und wie Heiden lebten, um die man sich auch im Laufe des Jahres nicht im Mindesten kümmerte, nur in der österlichen Zeit zur Communion, also zu einem offenbaren Sacrilegium angehalten wurden, womit man sich dann wieder auf ein Jahr zufrieden geben wollte; während man sie, wo sie von freien Stücken **nur** zu diesem Zweck — natürlich aus ganz anderen, als inneren, Gründen — in der Kirche sich einstellten, als offenbar Unwürdige vom heiligen Tische hätte zurückweisen sollen. — Das war ganz im Sinne jenes alten Systems der hohen Staatspolizeiaushilfe.

Ist es demnach außer Zweifel, daß diese Bestimmung lediglich keine Bedeutung mehr hat, und wir auf den weltlichen Arm absolut verzichten müssen, so ist hingegen die Frage: ob nicht etwa auch die Anzeige solcher Personen bei dem Bischofe zur Verhängung weiterer **geistlicher** Strafen und also namentlich der **Excommunicatio major** als der letzten unterbleiben sollte? — Wenigstens scheint es in Frankreich bei der großen Masse der sich selbst Excommunicirenden so zu sein, welche man ohne alle weitere Maßregeln ihre Wege gehen läßt; und auch bei uns, da, zumal unter den gegenwärtigen Zeitumständen, wo die bürgerlichen Vortheile und Rechte vom Verhalten gegen die Religion in keiner Weise mehr abhängig sind, die Zahl der Abtrünnigen sich sehr vermehren wird, möchte jenes Verfahren das Beste sein, was man thun kann, — um so mehr, als ohnehin von den Maßregeln des Bischofs bei solchen Leuten insgemein kein besserer Erfolg mehr zu erwarten steht, als von denen des Pfarrers. Jedoch ist es andererseits unbestreitbar, daß in außerordentlichen Fällen, z. B. bei besonders hervorragenden und einfluß-

reichen Personen, oder bei gleichzeitigem Abfall einer größeren Masse und Bildung einer neuen Sekte, die größere bischöfliche Excommunication verhängt, und daher, wo es hiezu nothwendig, die Anzeige beim Bischof gemacht werden müßte; wie auch bisher geschehen ist. Weitere Fragen wären: ob der Pfarrer diejenigen, welche die Erfüllung des Kirchengebotes unterlassen haben, zuvörderst ermahnen, oder ohne Weiteres die kirchlichen Strafen eintreten lassen sollt? — ob die Ermahnung, wenn sie stattfinden sollte, privatim im Hause, oder öffentlich in der Kirche, und im letzteren Falle speciell mit Namensnennung, oder nur im Allgemeinen zu geschehen hätte? — Ob die Excommunication in einem förmlichen Richterspruch, wie der heilige Liguori sagt, zu verhängen wäre, oder nur vorkommenden Falls die heiligen Sakramente thatsächlich verweigert werden müßten, und es wiederum im ersteren Falle die Excommunication im Hause, oder in der Kirche, oder, wenn das letztere, ob solche mit Namensnennung, oder ohne diese und nur im Allgemeinen auszusprechen wäre? — Wir antworten hierauf, daß, wo von einer Ermahnung Etwas zu hoffen steht, solche allerdings (wie es ja auch die Synodalstatuten verlangen: „et monitus non resipuerit") und in diesem Falle auch ganz speciell im Pfarrhause eintreten müßte. In der Kirche aber würde sicher eine namentliche Ermahnung, oder Aufforderung als gehässig ihren Zweck verfehlen, oder das Gegentheil befördern. In Frankreich scheint man im Allgemeinen solche Leute aus dem bereits angegebenen Grunde nicht ferner zu ermahnen. Ergeht ja beim Anfang der österlichen Zeit die Einladung und Ermahnung an Alle. Wer ihr nicht Folge leistet, wird schwerlich einer weiteren folgen. Dieses

stünde nur höchstens zu erwarten, wo die Unterlassung in sittlicher Verkehrtheit ihren Grund hat; um nicht der Unwissenheit (z. B. namentlich bei der Communion außer der Pfarrkirche) zu erwähnen, wo es sich von selbst versteht. Anders ist es, wo (wie es bei der gänzlichen Enthaltung in Frankreich gewöhnlich ist) vollkommen religiöse Gleichgiltigkeit, oder förmlicher Unglaube die Ursache ist. Da kann keine Ermahnung, da könnte nur Belehrung helfen. Aber gerade auch für diese fehlt solchen Personen meist alle Empfänglichkeit; daher es das Gerathenste scheint, sie ihres Weges gehen zu lassen, bis die rechte Stunde für sie kommt, um durch die Gnade belehrt und ermahnt zu werden, wo nämlich diese noch eine gute Wirkung ersieht. Ebenso scheint in Frankreich eine förmliche Excommunication nicht stattzufinden, und auch bei uns im Allgemeinen keinen rechten Zweck mehr zu haben. Die alljährliche Vorlesung der kirchlichen Vorschriften und Strafbestimmungen, welche schon im Allgemeinen die Excommunication aller Widerspenstigen in sich schließt, scheint zu genügen, und sofort nur im vorkommenden Falle de facto angewendet werden zu sollen.

Endlich erübrigt die Frage: welche Satisfaction einer Wiederzulassung zur Gemeinschaft der Kirche und der heiligen Sakramente voranzugehen hätte, da die öffentliche Bußanstalt nicht mehr besteht? — Das Ritual schreibt für öffentliche Sünder gleichwohl öffentliche Buße vor. Diese kann aber demnach nur in einer offenbaren Sinnesänderung und Lebensbesserung bestehen. Die Uebertreter der Kirchengebote aber und namentlich des Gebotes der österlichen Communion in der Pfarrkirche anlangend, ist die Frage, ob die sofortige thatsächliche Erfüllung ohne

weiteres Zeichen und ohne alle Erklärung hinreiche, d. h. ob jene Erfüllung ohne dieses Zeichen und diese Erklärung von Seite des Pfarrers möglich gemacht werden könne? — Die Antwort hierauf kann keine Schwierigkeit haben. Man wird mit Nein antworten, und auf eine Erklärung über Ursache und Absicht dringen müssen, wenn jedes andere Zeichen der Sinnesänderung abgeht; dagegen die Communion gewähren können ohne weitere Erklärung, wenn aus was immer für Zeichen die moralische Gewißheit zu schöpfen ist, daß dieselbe aus wahrer Reue und Sinnesänderung und mit dem besten Zweck, der Kirche zu satisfaciren, begehrt werde. Denn es liegt am Tage, daß das bloße Begehren an sich selbst ohne Anderes, mag dasselbe übrigens außer, oder in der österlichen Zeit gestellt werden, über Motive und Absicht keine moralische Sicherheit gewährt, weil (wie wir schon oben bemerkt) sowohl die Communion und desgleichen die österliche Communion überhaupt, als die Communion in der Pfarrkirche insbesondere durch ganz andere — äußerliche, zeitliche, sogar unmoralische Beweggründe, und die letztere zumal nur und zunächst durch größere Bequemlichkeit und bessere Laune herbeigeführt sein mag.

Wir schließen mit der Bemerkung, daß eine erneuerte Einschärfung der dießfallsigen kirchlichen Vorschriften und Strafbestimmungen mit zweckmäßiger Modification der letztern nach den veränderten Zeitverhältnissen als dringend nothwendig erscheint.

3.

Der Geist des heil. Augustinus.

Zweiter Artikel.

Lehre von der Kirche.

Noch in weit höherem Grade als der Pelagianism hatte die Thätigkeit des h. Augustinus das donatistische Schisma in Anspruch genommen [1]). Die Bestreitung desselben führte natürlich auf die Fragen von der Kirche und ihren Heilsmitteln, und so ward A. in die Nothwendigkeit versetzt, seine geistreichen tiefen Erkenntnisse, die er aus der Offenbarung gewonnen, über diesen Gegenstand darzulegen.

Von der Kirche hatte sich aber A. nicht etwa einen beliebigen Begriff a priori gebildet; sondern weil mit der Kirche selbst auch ihr wesenhafter Begriff war gegeben worden, so erfaßte er mit dem Apostel (Eph. 1. 4. 5. 1 Kor.

---

1) Daß die donatistische Angelegenheit wie keine andere den h. A. beschäftigte, zeigt sein Briefwechsel. Die bei Weitem große Mehrzahl seiner Briefe ist im Interesse dieser Angelegenheit geschrieben. Wenn diese Briefe einerseits über den donatistischen Streit so belehrend sind, daß Niemand, der eine Geschichte dieses Schisma schreiben will, dieselben übergehen darf, so stellen sie andererseits die Thatsache in das klarste Licht, A. vorzüglich gebühre die Krone des Verdienstes, die Kraft des Schisma durch seinen erleuchteten Eifer gebrochen zu haben.

12.) die Kirche stets nur als „Leib Christi, dessen Haupt Christus." Aus diesem Offenbarungsworte erschloß sich ihm das ganze Wesen der Kirche als jener gottmenschlichen Persönlichkeit oder Körperschaft, welche die Erlösung der Menschen fort und fort wirket. Zu diesem Endzwecke hat Sich Christus der Kirche oder die Kirche Sich so innig und unzertrennlich einverleibt, daß Er und die Kirche wie Braut und Bräutigam nur Ein Fleisch seien [1]). Wie nur Ein Haupt, der Erlöser, so auch nur Eine Kirche, Sein Leib. Diesen Leib allein beseelt und belebt der Erlöser durch den h. Geist. Wer also der Wirkungen des h. Geistes theilhaft werden will, muß sich der Kirche lebendig einverleiben; diese aber ist nur Eine, die katholische [2]).

1) Die Worte des 72. Psalms: Deus meus, Deus meus quare me dereliquisti commentirend schreibt A. (Ep. 140. De gratia N. T. liber ad Honoratum p. 428): „Haec ex persona sui corporis Christus dicit, quod est Ecclesia. Haec sponsus ex persona sponsae loquitur, quia univit eam sibi quodam modo.. Erunt duo in carne una; sacramentum magnum, dicit apostolus, in Christo et in Ecclesia: igitur non jam duo, sed una caro. Si ergo caro una, profecto competenter et vox una... Quid ergo dedignamur audire vocem corporis ex ore capitis? Ecclesia in illo patiebatur, quando pro Ecclesia patiebatur. Sicut etiam in Ecclesia patiebatur ipse, quando pro illo Ecclesia patiebatur. Nam sicut audivimus Ecclesiae vocem in Christo patientis: Deus, Deus meus respice etc. sic etiam audivimus Christi vocem in Ecclesia patientis: Saule, Saule, quid me persequeris?"

2) „Non quaerant Spiritum sanctum, nisi in Christi corpore.. Ecclesia catholica sola est corpus Christi, cujus ille caput est Salvator corporis sui. Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus sanctus, quia, sicut ipse dicit apostolus, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Non est autem particeps divinae caritatis, qui hostis est unitatis. Non habent itaque Spiritum sanctum, qui sunt extra Ecclesiam. De illis quippe scriptum est: Qui se ipsos segregant, animales, Spiritum non habentes. Sed nec ille eum percipit, qui fictus est in Ecclesia, quoniam

Die Kirche aber erweiset sich als die katholische vorzüglich durch ihre Verbreitung über den ganzen Erdkreis hin [1]); und sie tritt Allen sichtbar entgegen, damit sie, die für Jedermann nothwendig ist, auch von Jedermann leicht er-

---

et inde scriptum est: Sanctus enim Spiritus disciplinae effugiet fictum. Qui ergo vult habere Spiritum sanctum, caveat foris ab Ecclesia remanere, caveat in eam simulatus intrare; aut si jam talis intravit, caveat in eadem simulatione persistere, ut veraciter coalescat arbori vitae." Ep. 185. p. 663. Diese seine dogmatische Ueberzeugung von der ausschließlich Einen Kirche, welche die katholische, bethätigte A. allezeit und überall, besonders aber Häretikern und Schismatikern gegenüber, welche sich herausnahmen, ihre Genossenschaften und Clubs „Kirche" zu nennen. Dies thaten vorzugsweise die Donatisten. A. aber, eben so entfernt von Gedankenlosigkeit als dogmatischer Inconsequenz und Indifferenz, ließ sich niemals herbei, von einer donatistischen Kirche zu sprechen. Die Gesammtheit der donatistischen Gemeinden nannte er „Donatistas" oder „partem Donati", niemals aber Kirche. Seinen Brief an den donatistischen Bischof Honoratus überschrieb er: „Honorato episcopo partis Donati Augustinus episcopus Ecclesiae catholicae." Ep. 49. p. 114. Der ganze Brief ist eine Rechtfertigung dieser Ueberschrift, indem A. zeigt, die „pars vestra, quae Donati dicitur" habe keinen Anspruch, sich „Kirche" zu nennen.

1) Dies Merkmal der Katholicität machte A. besonders geltend wider die Donatisten, indem er die Particularität ihres Schisma zur Kennzeichnung ihres unkirchlichen Wesens hervorhob. „Quoniam Ecclesiam Dei, quae catholica dicitur, sicut de illa prophetatum est, per orbem terrarum diffusam videmus, arbitramur nos non debere dubitare de tam evidentissima completione sanctae prophetiae, quam Dominus etiam in evangelio confirmavit, et apostoli, per quos eadem Ecclesia dilatata est, sicut de illa praedictum erat. Nam et in capite sacrosancti psalterii scriptum est de Filio Dei: Postula a me et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae. Et ipse Dominus J. Chr. dicit evangelium suum in omnibus gentibus futurum. Et apostolus Paulus, antequam sermo Dei in Africam pervenisset, in ipso capite epistolae quam scripsit ad Romanos: Per quem accepimus, inquit, gratiam et apostolatum ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus. Deinde ipse ab Jerusalem in

kannt werden könne [1]), da sie sich überdies auch als die

circumitu per totam Asiam usque in Illyricum evangelium praedicavit, ecclesias constituit atque fundavit, non ipse, sed gratia Dei cum eo, sicut ipse testatur. Quid autem evidentius apparere potest, quam cum in ejus epistolis nomina etiam regionum vel civitatum invenimus. Ad Romanos, ad Corinthios etc. scribit. Joannes etiam scribit ad septem ecclesias... Ephesum, Smyrnam etc. Quibus omnibus ecclesiis nos hodie communicare manifestum est, sicut manifestum est, vos istis ecclesiis non communicare. Quaerimus ergo ut nobis respondere non graveris, quam causam forte noveris, qua factum est, ut Christus amitteret haereditatem suam per orbem terrarum diffusam, et subito in solis Afris, nec ipsis omnibus remaneret. Etenim Ecclesia catholica est etiam in Africa, quia per omnes terras eam Deus esse voluit et praedixit. Pars autem vestra, quae Donati dicitur, non est in omnibus illis locis, in quibus et litterae et sermo et facta apostolica cucurrerunt." Ep. 49. p. 115. Wider diesen augustinischen Begriff von Katholicität erhoben sich die Rogatisten, eine donatistische Partei, und behaupteten: dort sei die katholische Kirche, wo man alle göttlichen Gebote halte und alle Sakramente recht gebrauche. Indem A. erwiedert, auch darin bestehe die Katholicität der Kirche, daß sie fort und fort den ganzen Schatz der geoffenbarten Wahrheit bewahre, während man bei den verschiedenen Häresien nur Bruchstücke derselben treffe, weiset er die rogatistische Behauptung als aus dünkelhaftem Hochmuth und nicht aus Zeugnissen der Offenbarung geflossen zurück. „Acutum autem aliquid tibi videris dicere, cum Catholicae nomen non ex totius orbis communione interpretaris, sed in observatione omnium praeceptorum divinorum atque omnium sacramentorum; quasi nos, etiamsi forte hinc sit appellata catholica, quod totum veraciter teneat, cujus veritatis nonnullae particulae etiam in diversis inveniuntur haeresibus, hujus nominis testimonio nitamur ad demonstrandum Ecclesiam in omnibus gentibus, et non promissis Dei et tam multis tamque manifestis oraculis ipsius veritatis. Sed nempe hoc est totum, quod nobis persuadere conaris, solos remansisse Rogatistas, qui catholici recte appellandi sint ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque omnium sacramentorum; et vos esse solos, in quibus inveniat fidem cum venerit filius hominis. Da veniam, non credimus." Ep. 93. p. 240.

1) „Facile tibi est attendere et videre civitatem super montem

apostolische legitimiren kann durch Stammbaum und die Reihenfolge ihrer Bischöfe [1]). Diese Eine, katholische und apostolische Kirche beschließt in sich alle Mittel zur Heiligung ihrer Glieder; wenn dennoch in ihr nicht Alle geheiliget werden, so macht dies dem heiligen Charakter der Kirche keinen Eintrag [2]). Weil nun die Eine katho-

---

constitutam, de qua Dominus ait in evangelio, quod abscondi non possit. Ipsa est enim Ecclesia catholica; unde καθολικὴ graece appellatur, quod per totum orbem terrarum diffunditur. Hanc ignorare nulli licet; ideo secundum verbum Domini nostri J. Chr. abscondi non potest." Ep. 52. p. 119.

1) Die Apostolicität weiset A. als der Kirche wesentlich nach aus den Worten des 72. Ps. Dispersa sunt omnia ossa mea. „Quid sunt ossa, frägt er, nisi corporis firmamenta? Corpus autem Christi Ecclesia. Firmamenta autem Ecclesiae qui, nisi apostoli, qui etiam columnae alibi nuncupantur? Hi utique dispersi sunt, cum ad passionem ipse duceretur, vel cum esset passus et mortuus." Ep. 140. p. 435. Von den Aposteln stammen in ununterbrochener Geschlechtsfolge die Bischöfe der katholischen Kirche. A. führt diesen Beweis (wie zwei Jahrhunderte vor ihm schon Irenäus) durch Darlegung der bischöflichen Reihenfolge in der römischen Kirche (Romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus. Ep. 43. p. 91), mit deren Häuptern alle übrigen katholischen Bischöfe in Verbindung stehen. Wer sich von dieser bischöflichen Gemeinschaft losreißt, wird Schismatiker. Dies erwiedert A. den Donatisten, die sich auch auf die Reihe ihrer Bischöfe beriefen, indem er (Ep. 53. p. 120) sagt: „Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro numeramus, cui totius Ecclesiae figuram gerenti Dominus ait: Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Petro enim successit Linus etc. Er führt die Reihenfolge der römischen Bischöfe bis auf Anastasius fort, denn er schrieb den Brief um's J. 400. Darauf sagt er: „In hoc ordine successionis nullus Donatista episcopus invenitur" etc.

2) Das Gegentheil behaupteten die Donatisten, denn sie meinten (Ep. 93. p. 246): sacramenta cum peccatoribus communicando periit Ecclesia. Zur Widerlegung dieses Irrthums zeigte A., in der sichtbaren Kirche hienieden seien nothwendig Gute und Böse; diese suche die Kirche

lische Kirche ausschliesslich, kraft ihrer Verbindung mit Christus, die Mittel zur Heiligung und Beseligung der

---

zu bessern, gelänge dies aber nicht, so müßten sie um der Guten willen geduldet werden, die Kirche aber habe an der Gesinnung und den Sitten der Schlimmen auch nicht den entferntesten Antheil. „Ipsa est ergo Ecclesia, quae intra sagenam dominicam cum malis piscibus natat, a quibus corde semper et moribus separatur atque discedit, ut exhibeatur viro suo gloriosa, non habens maculam neque rugam. Corporalem autem separationem in littore maris, hoc est, in fine saeculi exspectat, corrigens quos potest, tolerans quos corrigere non potest; non tamen propter eorum quos non corrigit iniquitatem, ipsa bonorum deserit unitatem.“ Ep. 93. p. 245. Von Anbeginn habe darum die Kirche Sünder geduldet: „Sicut ipse Dominus nocentem Judam usque ad condignum ejus exitum toleravit, et eum sacram coenam cum innocentibus communicare permisit; sicut tolerarunt apostoli eos, qui per invidiam (quod ipsius diaboli vitium est) Christum annuntiabant; sicut toleravit Cyprianus collegarum avaritiam, quam secundum apostolum appellat idololatriam. Ib. p. 237. Durch solche Duldung der Sünder betheilige sich aber die Kirche keineswegs an ihren Sünden: „Quibus mali placent in unitate, ipsi communicant malis; quibus autem displicent et eos emendare non possunt, neque ante tempus messis audent zizania eradicare, ne simul eradicent et triticum, non factis eorum sed altari Christi communicant: ita ut non solum non ab eis maculentur, sed etiam divinis verbis laudari praedicarique mereantur, quoniam, ne nomen Christi per horribilia schismata blasphemetur, pro bono unitatis tolerant, quod pro bono aequitatis oderunt.“ Ep. 43. p. 98. Die sittliche Unvollkommenheit vieler Glieder der Kirche sei eine nothwendige Erscheinung der freien Willführ und der Schwäche des Fleisches, und darum bete die gesammte Kirche täglich um Vergebung der Sündenschuld: „Quia manemus in hac vita humana, quae tentatio est super terram, merito dicimus: Dimitte nobis debita nostra. Et hanc orationem dicit universa Ecclesia, quam mundat Salvator lavacro aquae in verbo, ut eam sibi exhibeat gloriosam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid ejusmodi; tunc utique cum perficietur in re, ubi nunc proficiendo ambulatur in spe. Nam quomodo est nunc non habens maculam aut rugam aut aliquid ejusmodi, quae vel in omnibus ad eam pertinentibus hominibus, qui jam ratione mentis utuntur et voluntatis arbitrio,

Menschen in sich trägt, so ist sie die alleinseligmachende, wenn auch nicht alle in sichtbarem Verbande mit ihr hienieden Stehende selig werden [1]. Das erste und nothwendigste aller kirchlichen Heiligungsmittel ist die

mortalisque carnis sarcinam portant, vel certe quod etiam ipsos contentiosos necesse est fateri, in multis suis membris veraciter dicit: Dimitte nobis debita nostra?" Ep. 187. p. 687.

1) Gegen die sogenannte „Ehrlichen Mannes-Religion", welche den Glauben an ein allmächtig Wesen und rechtschaffenen Wandel zur Erlangung der Seligkeit für genügend erklärt, schreibt A.: „Cum membra Christi ex omni essent hominum genere colligenda, dicit: Hoc enim bonum et acceptum est coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Et ne quisquam diceret posse esse salutis viam in bona conversatione et unius Dei omnipotentis cultu, sine participatione corporis et sanguinis Christi; Unus enim Deus, inquit, et unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus: ut illud quod dixerat, omnes homines vult salvos fieri, nullo alio modo intelligatur praestari nisi per mediatorem, non Deum, quod semper Verbum erat, sed hominem Christum Jesum, cum Verbum caro factum est et habitavit in nobis." Ep. 149. p. 510. Wer darum die Kirche verwirft, der geht zu Grunde, er mag noch so ehrbar leben — so wie jener, der zwar ein Glied der Kirche ist, aber unwürdig wandelt. „Quisquis ergo ab hac catholica Ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam; sed ira Dei manet super eum. Quisquis autem in hac Ecclesia bene vixerit, nihil ei praejudicant aliena peccata, quia unusquisque in ea proprium onus portabit, sicut apostolus dicit. Et quicunque in ea corpus Christi manducaverit indigne, judicium sibi manducat et bibit; nam etiam hoc ipse apostolus scripsit. Cum autem dicit, judicium *sibi* manducat, satis ostendit, quia non alteri judicium manducat, sed sibi." Ep. 141. p. 458. Solche unwürdig Wandelnde und darum nur Scheinglieder der Kirche werden deßhalb auch vom Haupte der Kirche am Ende ihres Lebens aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, d. h. der Seligkeit verlustig erklärt. „Separantur enim multi ab Ecclesia, sed cum moriuntur, qui tamen cum vivunt per sacramentorum communionem unitatisque catholicae videntur Ecclesiae copulati." Ep. 149. p. 504.

Taufe, wirkend nicht nur die Vergebung der Erbsünde [1]), sondern auch die Vergebung aller vor der Taufe begangenen Sünden [2]). Diese Wirkung des Sakramentes der Taufe ist kraft der göttlichen Gnade so unfehlbar, daß weder die Unwürdigkeit des Ausspenders noch die Intention der Pathen sie zu vereiteln im Stande ist [3]). Die

---

1) Ep. 157. p. 546. 550. 552. Ep. 186. p. 674. Ep. 217. p. 804.

2) „Nec est prorsus praeteritorum aliquid peccatorum, quod non baptizatis in sancta Ecclesia dimittatur." Ep. 153. p. 529.

3) Die Donatisten machten die Gültigkeit der Taufe von der Würdigkeit des Ausspenders abhängig. Diesen Irrthum bekämpft A. in vielen Briefen auf's Nachdrücklichste und widerlegt ihn siegreich, z. B. Ep. 89. p. 221: „De baptismo solent dicere, tunc esse verum baptismum Christi cum ab homine justo datur, cum et hinc teneat orbis terrarum evidentissimam et evangelicam veritatem, ubi Joannes ait: Qui me misit baptizare in aqua, ipse mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem quasi columbam et manentem super eum, ipse est qui baptizat in Spiritu sancto. Unde secura Ecclesia spem non ponit in homine.. sed spem suam ponit in Christo, de quo dictum est: Ipse est qui baptizat. Proinde homo quilibet minister baptismi ejus, qualemcunque sarcinam portet, non iste, sed super quem columba descendit, ipse est qui baptizat. Illos autem vana sentientes tanta absurditas sequitur, ut quo ab ea fugiant non inveniant. Cum enim fateantur ratum et verum esse baptismum, quando baptizat apud eos aliquis criminosus, cujus crimina latent; dicimus eis: quis tunc baptizat? Nec habent quid respondeant, nisi: Deus; neque enim possunt dicere quod homo adulter quemquam sanctificet. Quibus respondemus: Si ergo cum baptizat homo justus manifestus, ipse sanctificat, cum autem baptizat homo iniquus occultus, tunc non ipse sed Deus sanctificat; optare debent qui baptizantur, ab occultis malis hominibus potius baptizari quam a manifestis bonis. Multo enim eos melius Deus quam quilibet homo justus sanctificat. Quod si absurdum est, ut quisque baptizandus optet ab occulto adultero potius baptizari quam a manifesto casto, restat utique ut quilibet ministrorum hominum accesserit, ideo ratus sit baptismus, quia super quem descendit columba ipse baptizat." Ebenso Ep. 105. p. 301,

Gnade der geistigen Wiedergeburt geht nur verloren durch

---

wo A. seine Argumentation also schließt: „Semper Dei est illa gratia et Dei sacramentum, hominis autem solum ministerium; qui si bonus est, adhaeret Deo et operatur cum Deo; si autem malus est, operatur per illum Deus visibilem sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam." Der Häretiker kann daher eben so gültig taufen wie der Apostel: „Inter baptismum Christi, quem dedit apostolus, et baptismum Christi, quem dat haereticus, nihil interest. Agnoscitur enim sacramentorum species aequalis etiam cum magna differentia est in hominum meritis." Ep. 93. p. 251. Gültig aber ist die Taufe, welche nach dem Gebrauche der Kirche verrichtet wird. Wenn daher auch die Donatisten in Folge ihres Irrthums von der Unwürdigkeit des Ministers die Taufe der Katholiken verwarfen, so erkannte die Kirche die Taufe der Donatisten als gültig an, weil sie die kirchliche Taufform beibehielten. So A. ibid. p. 249: „Ex catholica Ecclesia sunt omnia dominica sacramenta, quae sic habetis et datis, quemadmodum habebantur et dabantur etiam prius quam inde exiretis... Nobiscum autem estis in baptismo." Und Ep. 87. p. 212: „Sacramenta quae non mutastis, sicut habetis, approbantur a nobis.. Propterea ergo vos non rebaptizamus.. Baptismum Christi ubique veneramur." Auf dieses Zugeständniß von Seiten der Kirche pochten die Schismatiker und meinten, wozu sich mit den Katholiken vereinigen, da bei ihnen die Sakramente eben so gültig verwaltet würden als bei diesen? Darauf antwortet A.: die wenn auch gültiger Weise verwalteten Sakramente gereichen doch den Schismatikern nicht zum Heile ob ihrer widersätzlichen Gesinnung gegen die Kirche. So Ep. 89. p. 222: „Neque enim sacramenta eorum nobis inimica sunt, quae cum illis nobis sunt communia; quia non humana sunt sed divina. Proprius eorum error auferendus est, quem male imbiberunt, non sacramenta quae similiter acceperunt, quae ad poenam suam portant et habent, quanto indignius habent, sed tamen habent. Errore itaque derelicto, separationis pravitate correcta, ab haeresi ad Ecclesiae pacem transeunt quam non habebant, sine qua illis perniciosum fuerat quod habebant." Ebenso Ep. 61. p. 148: „Sanctum sacramentum, quod foris ab Ecclesia habent ad perniciem, in pace Ecclesiae habeant ad salutem." — Wie von der moralischen Beschaffenheit des Ausspenders, so ist auch die Gültigkeit der Taufe unabhängig von der Gesinnung der Pathen. „Ut autem possit regenerari per officium voluntatis alienae, cum

eigene Sündenschuld des Getauften [1]).

Als Heilmittel zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden kennt die Kirche die Buße. Die von kranken Gliedern der Kirche zu bestehende Buße ist eine doppelte: die öffentliche und außerordentliche ob begangener schwerer Sünden, welche die Ausschließung von der Kirche nach sich ziehen [2]), und eine geheime und tägliche zur Sühnung der leichtern Sünden [3]). Daß auch

offertur consecrandus, facit hoc unus Spiritus, ex quo regeneratur oblatus. Non enim scriptum est: nisi quis renatus fuerit ex parentum voluntate aut ex offerentium vel ministrantium fide; sed: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto. Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerant hominem in uno Christo ex uno Adam generatum. Regenerans ergo Spiritus in majoribus offerentibus et parvulo oblato renatoque communis est; ideo per hanc societatem unius ejusdemque Spiritus prodest offerentium voluntas parvulo oblato. Quando autem in parvulum majores peccant, offerentes eum atque obligare conantes daemonum sacrilegis vinculis, non est anima utrorumque communis, ut etiam culpam habere possint communem. Non enim sic communicatur culpa per alterius voluntatem, quemadmodum communicatur gratia per sancti Spiritus unitatem etc."

1) „Semel perceptam parvulus Christi gratiam non amittit, nisi propria impietate, si aetatis accessu tam malus evaserit. Tunc enim etiam propria incipiet habere peccata, quae non regeneratione auferantur, sed alia curatione sanentur." Ep. 98. p. 264.

2) „Agunt homines poenitentiam, si post baptismum ita peccaverint, ut excommunicari et postea reconciliari mereantur, sicut in omnibus ecclesiis illi qui proprie poenitentes appellantur." Ep. 265. p. 898.

3) „Est etiam poenitentia bonorum et humilium fidelium pene quotidiana, in qua pectora tundimus dicentes: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Neque enim ea nobis dimitti volumus, quae dimissa non dubitamus in baptismo, sed illa utique quae humanae fragilitati, quamvis parva, tamen crebra

mit der geheimen Buße ein **Bekenntniß** der Sünden verbunden war, wenn man die Eucharistie empfangen wollte, lehrt die von A. in seinen Briefen erwähnte Thatsache, daß er selbst dem ausgezeichneten Tribun Marcellin im Gefängnisse die Eucharistie gereicht, nachdem er vorher durch das Bekenntniß desselben von seiner Würdigkeit sich überzeugt habe [1]).

Zu den Sakramenten, welche A. Zeichen nennt, die

---

subrepunt; quae si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et opprimeut sicut unum aliquod grande peccatum.. Propter haec jejunia et eleemosynae et orationes invigilant, in quibus cum dicimus: Dimitte nobis debita nostra etc. manifestamus habere nos quod nobis dimittatur, atque in iis verbis humiliantes animas nostras, quotidianam quodammodo agere poenitentiam non cessamus." Ibid.

1) Der berühmte Schiedsrichter auf der Conferenz zu Carthago ward auf Anstiften der Donatisten von dem Comes Marinus, der ihn sammt seinem Bruder unter dem Vorwande eines Einverständnisses mit dem hochverrätherischen Comes Heraclianus hatte greifen lassen, am 13. Sept. 413 durch das Beil hingerichtet. Der durch und durch christlich gesinnte Marcellinus äußerte im Gefängnisse gegen seinen Bruder: er betrachte dies sein Leiden als eine große Gnade Gottes, indem so hier schon seine Sünden gezüchtiget würden, die ihm sonst zum Gerichtstage vorbehalten worden wären. Indem A., der diesen seinen hochverehrten Freund im Kerker besuchte, dies (Ep. 151. p. 521) erzählt, fügt er hinzu: „Hic forte aliquis credat eum fuisse sibi conscium aliquorum occultorum impudicitiae peccatorum. Dicam ergo quid me Dominus Deus ad magnam meam consolationem ex ejus ore audire et plane scire voluerit. Cum de hoc ipso, ut sunt humana, sollicitus solus cum solo agerem jam in eadem custodia constituto, ne quid esset, unde majore et insigniore poenitentia Deum sibi placare deberet; ille ut erat verecundiae singularis, cum ipsam licet falsam meam suspicionem erubesceret, sed admonitionem gratissime acciperet, modeste graviterque subridens et utraque manu meam dexteram apprehendens: Testor, inquit, sacramenta, quae per hanc afferuntur manum, me nullum esse expertum concubitum, praeter uxorem, nec ante nec postea."

sich auf göttliche Dinge beziehen (**signa cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur. Ep. 138. p. 412**), zählt er ausdrücklich nebst der Taufe den Genuß des Leibes und Blutes Christi [1]), so wie die Ordination [2]). Das Sakrament der Eucharistie ist aber zugleich Opfer, Opfer des neuen Bundes, das täglich dargebracht wird und eine Quelle der Gnaden ist [3]).

1) „Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur." Ep. 54. p. 124. In welchem Sinne aber die Eucharistie Leib und Blut Christi sei, läßt A. unbestimmt und deutet nur an, daß sie dies auf eine gewisse Weise sei. Ep. 98. p. 267. „Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est."

2) Im 61. Br. S. 149 stellt A. neben die Taufe auch die „benedictionem ordinationis", die er unter die „dona Dei" und „sacramenta veritatis" zählt, und erklärt, es würde die von den Donatisten ertheilte Klerikatsweihe von der Kirche als gültig anerkannt.

3) „Nonne semel immolatus est Christus in se ipso, et tamen in sacramento non solum per omnes paschae solemnitates, sed omni die populis immolatur?" Ep. 98. p. 267. „Hujus corporis (Ecclesiae) caput est Christus, hujus corporis unitas nostro sacrificio commendatur, quod breviter significavit apostolus dicens: Unus panis, unum corpus multi sumus. Per caput nostrum reconciliamur Deo, quia in illo est divinitas Unigeniti facta particeps mortalitatis nostrae, ut et nos participes ejus immortalitatis essemus.. Nosti autem in quo sacrificio dicatur: Gratias agamus Domino Deo nostro." Ep. 187. p. 684. Und in dem Buche de gratia Novi Testamenti (Ep. 140. p. 439) schreibt er von der Gnade des neuen Testamentes: „Haec est gratia quae gratis datur, non meritis operantis sed miseratione donantis. Hinc gratias agimus Domino Deo nostro, quod est magnum

Wenn wir auf diese Darstellung der wichtigsten dogmatischen Wahrheiten in den Briefen des h. Augustinus einen erwägenden Blick zurückwerfen, so erkennen wir in dem Bischof von Hipporegius den großen Theologen, dessen wahrhaft philosophischer, scharf- und tiefsinniger Geist sich in die geoffenbarte Wahrheit ganz und gar versenkt hatte, und aus dieser lebendigen Mitte und Tiefe heraus die einzelnen Dogmen in ihrem lebendigen Zusammenhange unter einander als Artikel des Einen großartigen kirchlichen Glaubenssystems darstellte. — Wenn es wahr wäre, was häufig von einer gewissen Seite her behauptet wird: nur gediegene Kenntniß der orientalischen Sprachen und gelehrte Bibelkunde begründe den großen Theologen; — dann würde A. auf das Prädikat eines großen Theologen keinen Anspruch haben. Denn er war (**Ep. 101. p. 272**) nicht einmal des Hebräischen kundig, und er gestand, daß er an Bibelgelehrsamkeit dem Hieronymus weit nachstehe, indem er nur so weit die h. Schriften studirt habe, als das Bedürfniß der Seelsorge dies erheischt, und ein tieferes Studium derselben durch seine kirchlichen Amtsgeschäfte ihm unmöglich gemacht werde [1]). Dennoch war A. ein gewaltiger Schriftmann, so daß er nicht nur in derselben zum Staunen bewandert war, sondern daß er ganz und gar in der h. Schrift und die h. Schrift in ihm lebte.

---

sacramentum in sacrificio novi testamenti, quod ubi et quando et quomodo offeratur, cum fueris baptizatus, invenies."

1) „Nam neque in me tantum scientiae scripturarum divinarum est aut esse jam poterit, quantum inesse tibi video. Et si quid in hac re habeo facultatis, utcunque impendo populo Dei. Vacare autem studiis diligentius quam quae populi audiunt instruendi, propter ecclesiasticas occupationes omnino non possum." Ep. 73. p. 165.

Wie der Herr Seinen Aposteln das Verständniß der Schrift erschlossen hatte (Luk. 24, 45), so hatte der Geist der Kirche, von dem A. durchdrungen war, ihn eingeführt in das tiefste Verständniß der mit Seinem Griffel geschriebenen h. Urkunden der Kirche. Er war deßhalb in ausgezeichneter Weise im Stande, seine Hilfe zum bessern Verständnisse der h. Schrift (wie Ep. 132. p. 395) anzubieten. Wie tief A. in das Verständniß der Schrift eingedrungen war, lehrt am sprechendsten seine Ueberzeugung von der unerschöpflichen Tiefe der Schrift [1]) und von dem bewundungswürdigen Charakter ihrer Sprache [2]).

---

1) „Tanta est enim christianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem maximo otio, summo studio, meliore ingenio conarer addiscere — non quod ad ea quae necessaria sunt saluti, tanta in eis perveniatur difficultate; sed cum quisque ibi fidem tenuerit, sine qua pie recteque non vivitur, tam multa tamque multiplicibus mysteriorum umbraculis opacata intelligenda proficientibus restant, tantaque non solum in verbis, quibus ista dicta sunt, verum etiam in rebus quae intelligendae sunt, latet altitudo sapientiae, ut annosissimis, acutissimis, flagrantissimis cupiditate discendi hoc contingat, quod eadem scriptura quodam loco habet: Cum consummaverit homo, tunc incipit.“ Ep. 137. p. 402.

2) „Modus autem ipse dicendi, quo sancta scriptura contexitur, quam omnibus accessibilis, quamvis paucissimis penetrabilis. Ea quae aperta continet, quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum. Ea vero quae in mysteriis occultat, nec ipsa eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiuscula et inerudita quasi pauper ad divitem; sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascat sed etiam secreta exerceat veritate, hoc in promtis quod in reconditis habens. Sed ne aperta fastidirentur, eadem rursus operta desiderantur, desiderata quodam modo renovantur, renovata suaviter intimantur. His salubriter et prava corriguntur et parva nutriuntur et magna oblectantur ingenia.“ Ibid. p. 409.

Nebst der erleuchteten Schriftweisheit wohnte in A. auch in besonders ausgezeichnetem Maaße und Grade ein zweites Element, das den großen Theologen macht: die Gesinnung des Herzens. **Pectus est, quod theologum facit.** Der speculative Geist des A. war mit demüthig gläubigem Sinne vermählt, welcher niemals vergaß, daß man zur Wissenschaft göttlicher Dinge nur durch Glauben gelangen könne [1]), daß der christliche Forscher zum Gebete seine Zuflucht nehmen müsse [2]), und daß die rechte Erkenntniß der göttlichen Wahrheit auf der Liebe zu Gott beruht [3]). Die Gesinnung des A. war ferner eine entschieden kirchliche; die Kirche galt ihm als die

1) „Ut in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis. Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus ut id quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est." Ep. 120. p. 347. Und a. d. O. S. 352. „Ipsae scripturae sanctae ante magnarum rerum intelligentiam suadent fidem."

2) A. ermahnt den Consentius, nachdem er denselben auf den Glauben als die nothwendige Bedingung der Erkenntniß verwiesen, Ep. 120. p. 352: „Tu autem carissime, ora fortiter et fideliter, ut det tibi Dominus intellectum, ac sic ea, quae forinsecus adhibet diligentia praeceptoris vel doctoris, possint esse fructuosa."

3) Abfall von der Liebe zu Gott ist Heimfall an Irrthum und Finsterniß. „Creaturae rationales ipsius creatoris fiunt participatione meliores, cum ei cohaerent purissima et sanctissima caritate; qua omni modo si caruerint, tenebrescunt et obdurescunt quodam modo." Ep. 140. p. 442 zu Ende. Daher Liebe zu Gott nothwendig mit Erleuchtung verbunden: „Si Deus lux est et Deus caritas est, profecto caritas lux ipsa est, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis." Ebend. oben.

unverwerflichste Autorität, als die unbezwingbare Burg des Glaubens, an die man sich unverrückbar fest halten müsse [1]), und das Dogma der Kirche war ihm unverletz-

1) In dem vortrefflichen 118. Br. an Dioskorus S. 342 schreibt A.: „Dubitabis tu vel quisquam vigilanti ingenio praeditus, ullo modo ad sequendam veritatem melius consuli potuisse generi humano, quam ut homo ab ipsa veritate susceptus ineffabiliter atque mirabiliter et ipsius in terris personam gerens, recta praecipiendo et divina faciendo, salubriter credi persuaderet, quod nondum prudenter posset intelligi? Hujus nos gloriae servimus, huic te immobiliter atque constanter credere hortamur, per quem factum est, ut non pauci, sed populi etiam, qui non possunt ista dijudicare ratione, fide credant, donec salutaribus praeceptis adminiculati evadant ab his perplexitatibus in auras purissimae atque sincerissimae veritatis. Cujus auctoritati tanto devotius obtemperari oportet, quanto videmus nullum jam errorem se audere extollere ad congregandas sibi turbas imperitorum, qui non christiani nominis velamenta conquirat... Porro illi qui cum in unitate atque communione catholica non sint, christiano tamen nomine gloriantur, coguntur adversari credentibus et audent imperitos quasi ratione traducere, quando maxime cum ista medicina Dominus venerit, ut fidem populis imperaret. Sed hoc facere coguntur, ut dixi, quia jacere se abjectissime sentiunt, si eorum auctoritas cum auctoritate catholica conferatur. Conantur ergo auctoritatem stabilissimam fundatissimae Ecclesiae quasi rationis nomine et pollicitatione superare. Omnium enim haereticorum quasi regularis est ista temeritas. Sed ille fidei imperator clementissimus et per conventus celeberrimos populorum atque gentium sedesque ipsas apostolorum arce auctoritatis munivit Ecclesiam, et per pauciores pie doctos et vere spiritales viros copiosissimis apparatibus etiam invictissimae rationis armavit. Verum illa rectissima disciplina est, in arcem fidei quam maxime recipi infirmos, ut pro eis jam tutissime positis fortissima ratione pugnetur... Itaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una ejus Ecclesia recreando atque reformando humano generi constitutum est.“ Das religiöse kirchliche Leben lehrt besser als Redner und Buch. Von dieser Wahrheit, daß Leben und Erkennen sich gegenseitig stützen und tragen, war A. tief durchdrungen, wie er dies Ep. 147. p. 473 ausspricht: „Primum mihi videtur, plus valere in hac inqui-

liche Norm aller Speculation [1]). Innerhalb dieser von der geoffenbarten Wahrheit gezogenen und darum von Gott gesetzten Schranken erging sich der große Geist des Augustinus auf die freieste Weise, und das Gebiet der Offenbarung erschien ihm eben so nach Umfang wie nach Tiefe unermeßlich für den Menschengeist.

B. Der sittliche Geist des h. Augustinus.

Die Sittenlehre des Evangeliums — in all' ihrer Heiligkeit und Strenge — war in dem h. Augustinus Leben geworden. Aus diesem Leben heraus geflossen sind alle seine Urtheile über Gegenstände der Sitten, welche man in reicher Fülle in seinen Briefen [2]) findet.

Fragen wir zu allererst, worin eigentlich das Wesen aller menschlichen Tugend und moralischen Güte bestehe, so weiset uns A. auf die ausschließlich absolute Güte und Heiligkeit, auf Gott, hin. An dieser sich zu bethei-

sitione vivendi quam loquendi modum. Nam qui didicerunt a Domino J. Chr. mites esse et humiles corde, plus cogitando et orando proficiunt quam legendo et audiendo. Nec ideo tamen agere partes suas sermo cessaverit; sed cum plantator et rigator officium sui gesserit muneris, cetera illi, qui dat incrementum, relinquit."

1) Die Frage z. B. de origine animae hominis ist Gegenstand der Speculation und A. schrieb hierüber den 166. Br. an Hieronymus, wobei er (l. 2. retract.) bemerkt: über diesen sehr dunkeln Gegenstand sei nur eine solche Lösung der Frage zulässig, quae contraria non sit apertissimis rebus, quas de originali peccato fides catholica novit in parvulis nisi regenerentur in Christo sine dubitatione damnandis." Epp. p. 683.

2) Viele derselben beschäftigen sich allein oder großen Theils mit Fragen der Sittenlehre, vorzüglich aber die Briefe 47, 127, 145, 153, 155, 157, 167, 220, 262.

ligen ist der Mensch durch seine Willenskraft befähigt; insofern also der Mensch das erkannte Gute mit Liebe und Ergebung thut, insoweit ist er gut. Da der Wille des Menschen aber nur ein endliches und unvollkommenes Vermögen ist, so kann von absoluter moralischer Güte unter Menschen nicht die Rede sein: alle menschliche Tugend ist nur relative Güte [1]). Die Tugend besteht also wesentlich in der Liebe Gottes [2]); und deßhalb darf auch der Beweggrund zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes nur die Liebe zu Gott, Liebe und Achtung des Gesetzes und der Gerechtigkeit sein, weil die Tugend wesentlich in der Richtung des Willens auf das Gute hin besteht, welche in jenem nicht vorhanden ist, der sich durch Furcht vor Strafe zur Befolgung des Gesetzes treiben läßt [3]). Da die Tugend ganz und gar in der Liebe Gottes und des Gesetzes aufgeht und von derselben getragen wird, so ist die Gesinnung, welche nicht das ganze Gesetz und ohne Ausnahme alle und jede Vorschrift desselben mit Liebe umfaßt, nicht tugendhaft, sondern sündhaft [4]).

G o t t z u l i e b e n war darum das heiligste Verlangen und das höchste Streben des A. [5]), und die Liebe Gottes

1) Vgl. Ep. 153. p. 528.

2) Ep. 155. p. 540.

3) Ep. 145. p. 470. Ep. 153. p. 530.

4) A. rechtfertigt das Wort Jac. 2, 10. „Quicunque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus“ also: „Per hoc qui totam legem servaverit, si in uno offenderit, fit omnium reus; quia contra caritatem facit, unde tota lex pendet. Reus itaque fit omnium, faciendo contra eam, in qua pendent omnia.“ Ep. 167. p. 600.

5) Der wiedergeborne A. seufzte tief darob auf, daß er die ewige und immer neue Liebe so spät geliebt habe, und flehte zu ihr: „O amor

galt ihm allein als die wahre Frömmigkeit und Gottesverehrung [1]). A. lebte ganz und gar in Gott, und das Gebet war das eben so feste als lebendige Band, das ihn mit Gott verknüpfte. Ein so eifriger Beter er war, der auch das Gebet Anderer für sich fleißig in Anspruch nahm [2]), ein eben so erleuchteter Beter war er, der da im Geiste und der Wahrheit zu beten verstand. Davon geben Zeugniß seine Aussprüche über einige das Gebet betreffende Fragen. Warum wir nöthig haben, Gott dem Allwissenden unsre Bedürfnisse im Gebete vorzutragen? darauf antwortet A.: das Gebet macht uns erst empfänglich der Gaben Gottes und zwar in dem Grade und Maaße, in welchem es das Verlangen nach denselben in uns entzündet hat [3]). Eben so ist der Grund dessen, daß wir uns zu bestimmten Stunden ins Gebet begeben und dasselbe in Worte kleiden, in der Natur des Menschen zu suchen [4]); aber wenn auch das Gebet im Geiste sich in Worten fasset, so heißt doch anhaltend und viel Beten etwas ganz Anderes als viele Worte machen [5]). — Wie A. ganz und gar in Gott lebte, tritt in seinen Briefen auch darin hell zu Tage, daß er wie Alles und Jedes, so auch seine Studien und seine literarischen Arbeiten mit

---

qui semper ardes et numquam exstingueris, caritas Deus meus, accende me!" Confess. l. 10. c. 29. Opp. ed. Venet. 1729. Tom. I. p. 184.

1) „Pietas cultus Dei est, nec colitur ille nisi amando." Ep. 140. p. 438.

2) A. hat kaum einen Brief geschrieben, in welchem er nicht des Empfängers Gebete sich empfohlen hätte, z. B. Ep. 130. p. 394.

3) Ibid. p. 388 sq.

4) Ibid. p. 389 sq.

5) Ibid. p. 389.

Gott trieb. „Ich habe unsern Gott gebeten und bitte ihn — schreibt er an Hieronymus — daß er den schriftlichen Verkehr, den ich mit dir eröffne, für uns fruchtbringend wolle sein lassen“ (Ep. 166. p. 583). Und als er dem Bischofe Claudius seine Bücher „wider Julianus“ zuschickte, schrieb er ihm: „Unter dem Beistande des Erlösers bin ich an dieses Werk gegangen, und ich weiß, daß auch du gebetet hast für mich, daß ich es vollenden möge, und für jene, von denen wir glauben und wünschen, daß diese unsre Arbeiten ihnen ersprießlich sein werden“ (Ep. 207. p. 724).

Dem von Liebe zu Gott durchdrungenen Augustinus mußte nothwendig Alles, was sich unmittelbar auf Gott bezog, unverletzlich heilig sein. In welchem Grade dies bei ihm Statt hatte, erkennen wir vorzüglich aus seinen Grundsätzen über die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Eidschwurs und der Gelübde.

Augustin's strengsittliche Grundsätze über den Eid lernt man aus einigen seiner ums Jahr 411 geschriebenen Briefe kennen [1]). Was diese Briefe veranlaßte, war Folgendes. Eine römische Familie (Albina, Pinianus und Melania), die vor den Westgothen, welche unter Alarich im Jahr 410 Rom bedrohten, geflohen war, war nach Afrika gekommen. Die Familie, eben so fromm als reich, hatte sich zu Thagaste, dem Geburtsorte des A., auf einige Zeit niedergelassen. A. war verhindert, sie nach ihrer Ankunft in Thagaste sogleich zu begrüßen. Daher machte sich Pinianus und Melania in Begleitung des Alypius (Jugendfreund des A. und Bischof von Thagaste) auf, um

1) Epp. 124. 125. 126. p. 363—73.

dem verdeckt ausgesprochenen Wunsche des A. zu entsprechen, ihn selbst in Hippo zu besuchen. Hier ereignete sich nun etwas, was nicht nur den genannten Personen allen höchst unangenehm war, sondern auch die zarte Verbindung A. mit dieser religiösen Familie empfindlich verletzte, und, wie es scheint, auf längere Zeit trennte. — Die katholische Gemeinde von Hipporegius war, wie aus A's Briefen sattsam erhellt, aus besonders leidenschaftlichen Elementen zusammengesetzt, und A. hatte als Bischof derselben bei all' seiner ausgezeichneten Persönlichkeit und seinem überall gefeierten Namen einen so schwierigen Standpunkt, daß es seiner christlichen Weisheit und Liebe nicht immer gelang, den Sturm der gegen ihn aufbrausenden Elemente alsogleich zu besänftigen. So geschah es auch bei dem Besuche der genannten Personen in Hippo. Die Lebensverhältnisse der Fremden mochten bald in der Gemeinde bekannt geworden sein. Man bewunderte an ihnen, den an irdischen Schätzen so Reichen, um so mehr, daß sie den Eitelkeiten der Welt gänzlich entsagt und sich Gott geweiht hatten; man hatte von ihrer christlichen Milde und Freigebigkeit gegen die Kirche von Thagaste und den Geschenken an andere Kirchen gehört; auch dem A. hatten sie zum Besten der Kirche von Hippo eine Summe Geldes übergeben. Es ist begreiflich, daß von den Gemeindegliedern in ihren wechselseitigen Gesprächen der Wunsch geäußert wurde, daß doch der von so heiligem Eifer beseelte Pinianus Presbyter der Kirche und zwar in ihrer Gemeinde würde! So löblich dieser in solchen Gränzen sich aussprechende Wunsch war, so tadelnswürdig war das Beginnen der Hipponenser, die Gewährung dieses Wunsches von Pinianus zu erzwingen. Eines Tages erhob nemlich

die Gemeinde nach dem Gottesdienste, dem auch die Gäste des Bischofs beiwohnten, ein großes Geschrei, durch welches sie auf eine die christliche Sitte eben so wie die Heiligkeit des Ortes verletzende Weise verlangte: Pinianus solle zum Presbyter geweiht werden. A. erklärte der Gemeinde, P. könne und dürfe nicht gegen seinen Willen ordinirt werden, und wenn sie trotzdessen ihn zum Presbyter haben wollten, so höre er auf ihr Bischof zu sein. Diese unerwartete Erklärung des Bischofs schlug zwar auf einige Minuten die Aufregung nieder, aber sie brach bald nur noch stürmischer los; denn man meinte durch Tumult den Bischof am besten zur Zurücknahme seines Wortes zu bringen oder wenigstens das zu erzielen, daß P. von einem fremden Bischofe ordinirt werde. Die Gemeinde drängte sich zum Presbyterium; Einige der ansehnlichern Gemeindeglieder traten zum Sitze des Bischofs. Diesen erklärte A., er werde weder von seinem Worte lassen, noch auch könne P. ohne seine Erlaubniß von einem andern Bischofe ordinirt werden; man würde auch durch eine erzwungene Ordination nur zu Wege bringen, daß P. sich nach der Weihe auf immer entferne. Das Volk aber schrie und tobte fürchterlich fort, stieß gegen Bischof Alypius Schmäh- und Schimpfworte aus und setzte die gesammte Geistlichkeit in Angst und Verwirrung.

A., der sich alles Zuredens gegen P. enthielt und lange unschlüssig war, ob er die Kirche verlassen solle oder nicht, blieb endlich doch zurück — fürchtend, die Kirche könne in seiner Abwesenheit durch noch ungebührlichere Excesse entweiht und seinem Freunde Alypius gar Gewalt angethan werden. Da ließ P. dem Bischofe bedeuten, er wolle dem Volke schwören, daß, wenn er gezwungen ordi-

nirt werden sollte, er allerdings Afrika verlassen werde; wenn ihm aber Niemand die Bürde des Klerikats auflade, so wolle er in Hippo bleiben. A. wollte hierüber die Meinung des Alypius vernehmen, dieser wies ihn aber mit der runden Erklärung ab: **hinc me nemo consulat.** A. eröffnete nun dem Volke den Willen des P. Das aber nicht damit zufrieden verlangte, P. solle erklären: würde er einst in den geistlichen Stand zu treten Lust haben, so wolle er dies nur in der Kirche von Hippo thun. Auch dazu ließ sich P. herbei, und erst nach dem auf diese Meinung von P. abgelegten Eide ging die Gemeinde beruhigt aus einander. Bald nach diesem unangenehmen Erlebnisse entfernten sich die Fremden von Hippo, und in Thagaste wurde dieser Vorfall in mehreren Punkten entstellt. Man sagte dort z. B., P. habe nicht blos mit Zulassung, sondern auf Befehl A's geschworen; die Hipponenser hätten nur aus niedriger Begierde nach dem Vermögen des P. so gehandelt, und selbst auf A. suchte man diesen Vorwurf, den das Volk von Hippo dem Bischofe von Thagaste gemacht hatte, zu übertagen; P. sei zum Schwur gezwungen worden. A. widerlegt dieses Alles in Briefen an Alypius und die Albina auf eben so treffende als christliche Weise. Daß man aber in Thagaste auch aussprach: ein solch erzwungener Eid binde nicht, dies gibt dem A. Gelegenheit, sich über die Heiligkeit des Eides auszusprechen. An Alypius (**Ep. 125. p. 365**) schreibt er also: „Du hast mir geschrieben, wir möchten die Frage über einen mit Gewalt abgedrungenen Schwur unter uns erörtern; aber ich bitte dich, unsre Verhandlung wolle doch nicht sonnenklare Dinge verdunkeln. Denn wenn auch einem Diener Gottes

der sichere Tod angedroht wurde, damit er sich durch einen Schwur zu etwas Unerlaubtem und Schändlichem verpflichte, so hätte er lieber sterben, als schwören müssen, um nicht den Schwur durch ein Verbrechen zu erfüllen. Aber im vorliegenden Falle, wo nur das anhaltende Geschrei des Volkes den Mann zwang — zu keinerlei Unrecht, sondern zu etwas Erlaubtem, und wo er zwar fürchtete... dennoch aber das, was er befürchtete, ungewiß war; wer dürfte behaupten: man dürfe einen offenbaren Meineid begehen, um der keineswegs offenbaren Gefahr — ich sage nicht von Schaden und körperlicher Unbill, sondern selbst des Todes zu entgehen?" — Er führt dann aus der römischen Geschichte das Beispiel des Regulus an und sagt: „Solches pflegen wir an Heiden gewaltig zu bewundern und zu rühmen, und wir meinen, man solle erst in den h. Schriften erforschen, ob es je erlaubt sei, falsch zu schwören, in denen uns sogar geboten ist, nicht zu schwören, damit wir nicht durch leichtsinniges Schwören in Meineid verfallen! Ohne Zweifel wird mit allem Recht behauptet: nicht nach den Worten des Schwörenden, sondern gemäß der Erwartung dessen, dem der Eid geleistet wird, und die dem Schwörenden bekannt ist, müsse der Schwur treulich erfüllt werden. Denn in Worte, besonders wenige, läßt sich sehr schwer die Meinung fassen, deren Gewähr von dem Schwörenden verlangt wird. Deßhalb sind meineidig jene, welche den Wortlaut erfüllend die Erwartung derer, welchen der Schwur geleistet worden, getäuscht haben: und meineidig sind jene nicht, welche, obschon sie das Wort nicht gehalten, das erfüllt haben, was man von ihnen, da sie schwuren, erwartete. Weil nun die Hipponenser den Pinianus nicht wie einen Ver-

urtheilten, sondern als einen sehr Verehrten zum Einwohner ihrer Stadt haben wollten, so ist, obschon es nicht genau in seine Worte gefaßt werden konnte, deßungeachtet so offen, was sie von ihm erwarteten, daß sein gegenwärtiges Entfernen nach dem Schwure Niemanden von denen beunruhigt, die da hören konnten: er wolle aus einer bestimmten Ursache verreisen — Willens wieder zurückzukehren. Und wegen dessen wird er weder meineidig sein, noch von ihnen dafür gehalten werden, — außer er täusche die Erwartung derselben. Er wird sie aber nicht betrügen, außer er änderte entweder seinen Willen bei ihnen zu wohnen, oder er ginge einmal fort ohne an die Rückkehr zu denken. Das sei fern von seiner Gesittung und der Treue, die er Christus und der Kirche gebührend zollt. Ich mag nicht erwähnen, was du wie ich weißt, wie schrecklich das göttliche Gericht über den Meineid sei; das aber weiß ich sicher, daß wir dann Niemanden grollen dürfen, der unsern Schwüren nicht glauben wird, wenn wir den Meineid eines solchen Mannes nicht nur gleichgültig hinnehmen, sondern auch vertheidigen wollten. Das wolle die Erbarmung Dessen von uns und ihm abwenden, der da aus der Versuchung errettet die auf ihn hoffen." — Und an Albina schreibt A. (**Ep. 126. p. 371**) über diesen Punkt also: „Du hast mir geschrieben, ob ich oder die Hipponenser meinen, daß dem gewaltthätig erpreßten Eide Genüge geleistet werden solle? Was meinst denn du selbst? Stimmst du bei, der Christ dürfe selbst in Gefahr des sichern Todes (und so etwas wurde damals ganz grundlos befürchtet) des Namens seines Herrgottes sich zur Täuschung bedienen, der Christ dürfe seinen Gott zum Betruge als Zeugen nehmen? Gewiß muß ein Solcher, wenn er

auch ohne Schwur zu einem falschen Zeugnisse durch Androhung des Todes gezwungen würde, mehr fürchten sein Leben zu beflecken, als es zu verlieren ... Und wir stellen es noch als eine Streitfrage hin, ob Diener Gottes einen erzwungenen Eid erfüllen sollen, die ausgezeichnet sind durch die Gnade der Frömmigkeit? Wird denn, ich bitte, jene Zusage des Hierwohnens dadurch so unerträglich, daß man es ein Exil nennt? Ich meine, das Presbyterium sei doch keine Verbannung. Das sei fern, daß man sagen müßte: er habe lieber das Exil, als die Presbyterwürde gewollt, oder lieber den Meineid, als das Exil. Dies würde ich sagen, wenn in der That von uns oder vom Volke ihm das eidliche Versprechen, hier wohnen zu wollen, wäre abgedrungen worden; nun ist es aber nicht erzwungen worden, da man es verweigerte, sondern angenommen worden, da man es antrug. Und das, wie gesagt, in der Hoffnung und dem Glauben, er werde durch sein Hiersein dazu gebracht werden, dem Verlangen gemäß das Clerikat zu übernehmen. Endlich, was man immer über uns und die Hipponenser denken mag: ganz anders steht es um jene, welche einen Schwur erzwungen haben, als um jene, welche einen Meineid, ich sage nicht erzwungen, sondern angerathen haben. Es geschehe also, was versprochen wurde [1]), damit nicht durch ein solches Beispiel

1) Pinianus scheint jedoch seinem beeidigten Versprechen, in Hippo seinen Wohnsitz zu nehmen, nicht nachgekommen zu sein. Von ihrem ascetischen Eifer getrieben mag die Familie Afrika verlassen und sich nach Palästina gewendet haben; wenigstens trifft man Albina, Pinianus und Melania im Jahr 419 in Bethlehem bei Hieronymus, welcher dieselben schon in Rom kennen gelernt und (wie sein Brief an die Asella zeigt) mit ihnen eng verbunden war. Er meldet an A. (Ep. 202. p. 763) Grüße von ihnen.

jene, denen es gefällt, zur Nachahmung des Meineides gestimmt werden, und jene, denen es mißfällt, nicht mit allem Rechte sagen mögen: es sei keinem von uns zu glauben, wenn er auch Etwas nicht blos verspricht, sondern auch beschwört.“

Eben so vortrefflich, wie über die unverletzliche Heiligkeit des Eides, spricht sich A. über die Verbindlichkeit und den sittlichen Werth der Gelübde aus. Die christlichen Eheleute Armentarius und Paulina hatten eheliche Enthaltsamkeit angelobt; A. schreibt (Ep. 127. p. 376) über dies Gelöbniß an den Mann also: „Ich könnte die zum Himmelreiche Bestimmten nach ihren Stufen und Verdiensten zeichnen und zeigen, wodurch sich das eheliche Leben gottesfürchtiger und frommer Familienväter und Mütter von jenem Leben unterscheidet, das ihr Gott gelobt habet, wenn es gälte, dich erst zu einem solchen Gelübde zu ermuntern; aber weil du es schon gelobt, dich schon verbunden hast, so ist dir anders zu handeln nicht erlaubt. Ehe du ein Gelübde zu bezahlen hattest, war es deinem Belieben anheimgestellt, auf einer niedrigeren Stufe (des sittlichen Strebens) zu stehen; jetzt aber, da dein Gelöbniß bei Gott hinterlegt ist, lade ich dich nicht zu einer großen Pflichttreue ein, sondern schrecke dich zurück vor einer großen Uebelthat. Denn du wirst, wenn du nicht erfüllst, was du gelobt hast, derjenige nicht sein, der du geblieben wärst, wenn du nicht so Etwas angelobt hättest. Kleiner wärst du dann wohl, aber nicht schlechter. Jetzt aber — was fern sei — um so elender, wenn du Gott die Treue brichst, je seliger, wenn du sie bewahrest. Deßhalb aber laß dich nicht reuen ein Gelübde gemacht zu haben, vielmehr freue dich, daß dir schon nicht mehr erlaubt ist, was dir nur zu

deinem Nachtheile frei stand. Gehe also unverzagt an's Werk und erfülle das Wort durch die That; Er selbst wird beistehen, der deine Gelübde begehrt. Glücklich der Zwang, der zu Besserem treibt (**Felix est necessitas, quae in meliora compellit**). — Ein Umstand allein könnte es sein, weßhalb wir dich zu dem, was du gelobt, nicht nur nicht ermuntern, sondern auch hindern würden, es auszuführen, nemlich wenn etwa deine Gattin aus Geistes- oder Fleischesschwäche sich weigerte, dasselbe mit dir auf sich zu nehmen. Denn so Etwas darf von Verheiratheten nicht angelobt werden, außer mit gemeinsamer Zustimmung und Entschließung. Und wäre dies vorschnell geschehen, so ist das unüberlegte Thun vielmehr zu verbessern, als das Versprechen zu erfüllen. Denn wenn Jemand mit dem Eigenthum eines Andern ein Gelübde macht, so mag dies Gott nicht, vielmehr verbietet er, Fremdes an sich zu reißen. Denn über diesen Gegenstand ist durch den Apostel der göttliche Ausspruch verkündigt worden: „das Weib hat nicht Macht über ihren Leib, sondern der Mann; ingleichen hat nicht der Mann Gewalt über seinen Leib, sondern das Weib.“ — Weil aber Paulina zu gleichem Gelübde bereit war, so schließt A. seine Ansprache an Beide mit dem schönen Worte: „Euer gemeinsamer Entschluß sei ein Opfer gelegt auf den erhabenen Altar des Schöpfers, und die besiegte Begierlichkeit ein um so stärkeres, je heiligeres Band der Liebe.“

Wenn schon die bisherige Darlegung der ethischen Grundsätze des A. deutlich erkennen läßt, wie durchaus evangelisch, gesund und besonnen dieselben seien, so dürften einen noch sprechenderen Beleg hiefür seine Ansichten über die evangelischen Rathschläge der

Jungfräulichkeit und Armuth liefern. A. erkennt in den Rathschlägen (laut Ep. 157. p. 553 sq.) einen Ruf der göttlichen Gnade zur Betretung des Weges, der zu höherer sittlicher Vollkommenheit führt. Niemanden kann das Betreten dieses Weges angesonnen werden, außer es ergehe an ihn der besondere Ruf der Gnade. A. tadelt darum aufs Schärfste die Verkehrtheit jener, welche Jedermann diesen Weg anweisen wollen, ja sogar jene zu verunglimpfen und zu verdammen sich nicht scheuen, die eines andern Weges gehen. Dergleichen gab es unter den Mönchen seiner Zeit, und A. läßt nicht undeutlich durchblicken, daß das Interesse dieser Leute ihnen so verkehrte schriftwidrige Behauptungen eingab. „Mögen Solche darum aufhören — schreibt er — wider die Schriften zu reden, und mögen sie bei ihren Ermahnungen zu dem Höheren (ad majora) so aneifern, daß sie das Niedrigere (minora) nicht verdammen. Können sie denn die heilige Virginität nicht anders empfehlen, als daß sie die eheliche Verbindung verdammen, da doch nach der Lehre des Apostels Jeder eine besondere Gabe von Gott hat, der Eine diese, der Andere jene? Mögen sie also den Weg der Vollkommenheit wandeln, nachdem sie all' ihre Habe verkauft und mitleidsvoll verschenkt haben. Aber wenn sie in Wahrheit Arme Christi sind, und nicht für sich, sondern für Christus sammeln, warum strafen sie Seine schwächern Glieder, ehe sie die Richterstühle erhalten haben? Denn ich meine, Einige derer, welche so unverschämt und unklug schwätzen, werden von reichen und frommen Christen in ihren Bedrängnissen unterhalten. Denn die Kirche hat gewisser Weise ihre Krieger, und auf eine Art Provincialen. Darum sagt der Apostel: Wer leistet je Kriegsdienste und be-

soldet sich selbst? Sie hat auch einen Weinberg und Winzer, und eine Heerde und Hirten. Weßhalb eben der Apostel sagt: Wer pflanzet einen Weinberg und ißt nicht von der Frucht desselben? Wer hütet die Heerde und genießt nicht von der Milch derselben? Aber freilich — Solches vorbringen wie diese mauldreschen, das heißt nicht kriegen, sondern rebelliren; das ist kein Weinbergpflanzen, sondern ein Ausrotten; das heißt nicht die zu Weidenden sammeln, sondern die zu Verderbenden von der Heerde trennen."

Auch an A. war der Ruf der Gnade ergangen, sich all' seines Besitzthums zu entäußern; wie demüthig er aber dabei von sich dachte und gegen Andere gerecht war, vernehmen wir von ihm selbst. „Ich, der ich dies schreibe, habe die Vollkommenheit, von welcher der Herr sprach in seiner Rede an den reichen Jüngling: Geh, verkaufe Alles, was du hast und gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir — ich habe diese Vollendung heftig geliebt, und nicht aus meiner Kraft, sondern unterstützt durch Seine Gnade habe ich also gethan. Ich war zwar nicht reich, aber deßhalb wird es mir nicht weniger angerechnet werden. Denn auch die Apostel selbst, welche dies zuerst gethan, waren nicht reich. Aber es gibt die ganze Welt hin, wer das hingibt, was er hat und zu haben wünscht. Wie weit ich aber auf diesem Wege nach Vollkommenheit fortgeschritten sei, das weiß ich selbst zwar besser als sonst Jemand, aber mehr noch Gott als ich. Und zu diesem Vorsatze ermuntere ich, so viel ich kann, Andere, und ich habe im Namen des Herrn Genossen, die durch meinen Dienst dazu gebracht wurden; aber so, daß vor Allem die gesunde Lehre festge-

halten werde und wir nicht jene, die das nicht thun, mit eitler Härte richten, indem wir sprächen: es nütze ihnen nichts, daß sie, wenn auch verehelicht, keusch leben, daß sie ihr Haus und ihre Familie christlich regieren, daß sie durch Werke der Barmherzigkeit einen Schatz für die Zukunft sammeln; auf daß wir nicht, wenn wir Solches vorbrächten, nicht als Ausleger der h. Schriften, sondern als Ankläger derselben erfunden werden" (**Ep. 157. p. 558 sq.**).

Frauen mochten insbesondere nicht selten von ungemäßigtem Eifer zu ascetischem Leben und höherer Religiosität über die Grenzen hinausgeführt werden, welche das Evangelium diesem Streben gesetzt hat. Es fehlte ihrem Eifer die christliche Weisheit, und dieser Mangel ließ sie selbst Pflichtverletzungen übersehen, deren sie sich schuldig machten. Unser erleuchteter Kirchenlehrer war aber weit entfernt, solch unerleuchteten Eifer gut zu heißen; vielmehr wies er denselben in die gehörigen Schranken und zeigte, wie derselbe dem sittlichen Geiste des Christenthums widerstreite. Eine gewisse Ekdicia hatte sich ihrem Manne gegen seinen Willen durch längere Zeit entzogen, später aber ihn selbst dahin gebracht, daß er gleiche Enthaltsamkeit im ehelichen Umgange gelobte [1]. Auf dieser Stufe christlichen Strebens wollte sie aber nicht stehen bleiben, sondern auch die Stufe der freiwilligen Armuth ersteigen. Sie gab daher — ohne Vorwissen des Mannes und obwohl sie einen Sohn hatten — das ganze baare Vermögen (ihr eingebrachtes Eigenthum) zwei bei ihr einsprechenden Mönchen. Diese der christlichen Besonnenheit ganz entbehrende Handlung entfremdete ihr das Gemüth des Man-

---

1) **Ep. 262. p. 889.**

nes so sehr, daß er sie verließ und nun auch die angelobte Keuschheit nicht bewahrte, sondern des Ehebruchs sich schuldig machte [1]). A. machte dieser Frau über ihre unchristliche Handlungsweise sehr ernste Vorwürfe und zeigte ihr Punkt für Punkt, wie unrecht und unweise sie gehandelt habe. Auch dies tadelte er an ihr, daß sie ohne alle Rücksicht auf ihren Mann das Wittwenkleid getragen habe [2]), und ermahnt sie endlich dringend, Alles anzuwenden, um ihren Gatten wieder zu gewinnen.

Die reine Gottesliebe, welche in reicher Fülle in Augustinus wohnte, hatte sein Herz auch sanftmüthig und demüthig gemacht. Demuth und Sanftmuth ist ein Grundzug im Charakter Augustin's. Davon geben uns besonders seine Briefe an Hieronymus Zeugniß. Der in hohem Grade empfindliche und reizbare Hieronymus [3]) zeigte sich durch die Ausstellungen Augustin's gegen seine Auslegung der Stelle Gal. 2, 11. 14 beleidigt und gekränkt. A. gab sich demnach alle Mühe (**Ep. 73. p. 163 sq.**), den H. zu besänftigen, indem er ihm zu Gemüthe führte, wie weit er davon entfernt sei, ihn, den er so sehr verehre und liebe, beleidigen zu wollen, und wie selbst der Gegenstand von der Art sei, daß er einen verständigen Mann nicht beleidigen könne. Darauf bittet er ihn durch die Sanftmuth Christi um Verzeihung, wenn er ihn beleidigt

1) **Ibid. p. 890.**

2) **Ibid. p. 891.**

3) Dem H. gegenüber erscheint A. vollkommener, durchgebildeter und durchdrungener vom Geiste des Herrn. H. hatte noch nicht die Eigenliebe in sich ganz bezwungen. Dennoch verehrt die Kirche auch ihn als Heiligen, weil die Tugend des Christen hienieden im Kampfe besteht; wie ernstlich aber H. kämpfte, dafür ist auch Bürge die große Verehrung, welche A. demselben zollte.

habe. — Ein Ausfluß dieser Sanftmuth war auch die edle Art und Weise, wie A. einen gelehrten Streit führte, und ein schönes Muster seiner edlen christlichen Polemik ist vorzugsweise sein 82. Brief an Hieronymus. Mit großem Schmerze mußte darum A. der zwischen Hieronymus und Rufinus entstandenen Fehde zuschauen, und tief schnitt der bittere Ton in sein Herz, der in ihren Gegenschriften herrschte. „Ich gestehe", schreibt er deßhalb (Ep. 73. p. 165) an Hieronymus, „es hat mich ungemein geschmerzt, daß zwischen so theuern vertrauten Personen, die durch ein fast allen Kirchen sehr bekanntes Freundschaftsband verbunden waren, ein so großes Unheil des Zerwürfnisses entstanden ist.. Welcher Freund mag fortan nicht fürchten, er dürfe einst Feind sein (quasi futurus inimicus), wenn das, was wir beweinen, zwischen einem Hieronymus und Rufinus entstehen konnte"? Darauf beschwört sie A. um ihrer eigenen Würde und der Schwachen willen, für die Christus gestorben, von einem so leidenschaftlich geführten Streite abzustehen [1]). Weil aber H. an A. selbst in einem ziemlich gereizten Tone geschrieben hatte, so bittet ihn dieser, lieber ihre gegenseitigen Schriften gar nicht zu beurtheilen, wenn es nicht ohne Erbitterung und Verletzung der Freundschaft geschehen könne. „Wenn ich nicht sagen darf, was mir in deinen und dir in meinen Schriften zu verbessern scheint, außer daß man der Scheelsucht verdächtig oder die Freundschaft verletzt wird, so lassen wir das gehen und schonen unser Leben und Heil" (ibid. p. 167).

Die Demuth, welche in A. wohnte, erwies sich aber

1) Ibid. p. 166.

nicht blos als das Bewußtsein der eigenen sittlichen Schwäche und der Bedürftigkeit der Gnade, sondern eben so sehr auch als Erkenntniß seines mangelhaften unvollkommenen Wissens. Der große Geist des A. ermangelte nicht der schönsten Zierde: Bescheidenheit. Die große Bescheidenheit A.'s tritt fast in jedem seiner Briefe hervor; denn sie hatte sein ganzes Wesen durchdrungen. A. war allgemein als die erste Größe seiner Zeit in der Kirche anerkannt. Darum strömten von allen Seiten nicht nur Briefe, sondern Personen aller Stände nach Hippo, um sich über verwickelte Fragen und dunkle Gegenstände bei A. Raths zu erholen; aber diese Anerkennung und Feier seines Namens blendete ihn nicht. So kam z. B. getrieben von dem Rufe der erleuchteten Wissenschaft des A. im J. 415 der spanische Presbyter Orosius nach Hippo. A. aber schrieb an Hieronymus (Ep. 166. p. 584): Einige Frucht seines Kommens ist ihm geworden. Zuerst die, daß er dem Rufe von mir nicht viel traue. Dann habe ich den Mann nach Kräften belehrt; was ich aber nicht konnte, habe ich ihn angewiesen, woher er dies lernen könne, und ihn ermahnt, zu dir zu reisen." Wie wenig A. von dem Lehrdünkel eingenommen war, zeigt sein Bekenntniß an Mercator: „Ich habe — das muß ich deiner Liebe gestehen — mehr Lust am Lernen als am Lehren (plus amo discere quam docere). Zum Lernen muß uns die Süße der Wahrheit einladen, zum Lehren aber das Bedürfniß der Liebe treiben. Es ist aber vielmehr zu wünschen, daß dies Bedürfniß, um dessen willen ein Mensch den andern lehrt, vorübergehe, auf daß wir alle Lehrlinge Gottes seien. Doch dies sind wir, wenn wir lernen, was zur wahren Frömmigkeit gehört, auch dann wenn ein Mensch

es zu lehren scheint. Denn nicht wer da pflanzt und begießt, ist Etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt. Da also, wenn Gott nicht das Gedeihen gäbe, die apostolischen Pflanzer und Begießer nichts wären, wie vielmehr ich oder du oder irgend Jemand heut zu Tage, wenn wir uns Lehrer zu sein dünken"! **Ep. 193. p. 715.** — Nur kleine Geister wollen niemals geirrt haben, und der Wahn der Irrthumslosigkeit ist eine besonders in der Schriftstellerwelt sehr weit verbreitete Schwäche. A. zählte sich nicht zu diesen Unfehlbaren; er bekannte vielmehr (**Ep. 143. ad Marcellinum p. 463**), er gebe sich Mühe, zu jenen zu gehören, die lernend schreiben und schreibend lernen (**qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt**). Wenn daher Etwas weniger bedacht und minder richtig von mir hingestellt wurde, was nicht nur von Andern, die dies würdigen können, mit Recht getadelt wird, sondern auch von mir selbst (weil auch ich wenigstens später dies einsehen muß, wenn ich fortschreite); so ist dies weder zu verwundern noch zu beklagen, sondern vielmehr zu vergeben und zu beglückwünschen — nicht weil gefehlt, sondern weil es mißbilligt wurde. Denn allzu verkehrt liebt der sich selbst, welcher will, daß auch Andere irren, damit sein Irrthum verborgen bleibe. Denn wie viel besser und nützlicher ist es, daß, wo er selbst geirrt hat, Andere nicht irren, auf daß er durch sie aufmerksam gemacht des Irrthums los werde, und — will er dies nicht, wenigstens keine Gefährten des Irrthums habe. Denn wenn mir Gott verleiht, was ich vorhabe, daß ich nemlich das, was mir in all' meinen Büchern mit vollem Recht mißfällt, in einem dazu berechneten Werke zusammenstelle und

nachweise [1]), dann werden die Leute sehen, wie ich meine Person nicht im Auge habe. Wenn ihr aber, die ihr mich sehr liebt, jenen gegenüber, deren Böswilligkeit oder Unwissenheit oder Unverstand mich tadelt, mich als einen Solchen erklärt, der nirgends in seinen Schriften geirrt habe; so müht ihr euch vergebens und habt eine unglückliche Streitsache auf euch genommen, in welcher ihr durch meinen eigenen Richterspruch unterlieget. Denn das ist mir nicht angenehm, wenn ich von den mir Theuersten für einen Solchen gehalten werde, der ich nicht bin." — So fern A. in seiner Wahrhaftigkeit und Bescheidenheit davon war, Irrthumslosigkeit zu affectiren, so wenig gab er sich auch für einen Alles-Wisser aus. An Hieronymus (Ep. 166. p. 587) schrieb er: „Du hast mir Schüler zugeschickt, die ich lehren soll, was ich selbst noch nicht gelernt habe.. Viele verlangen von mir, daß ich lehren soll; aber ich gestehe ihnen, daß ich wie so vieles Andere, so auch das nicht verstehe." Und an den Bischof Hesychius von Salona (Ep. 197. p. 739): „Ich möchte freilich alles das, worüber du mich gefragt, lieber wissen als

1) An dies Werk, mit dessen Gedanken A. sich gemäß des vorliegenden Briefes an den Tribun Marcellin bereits im J. 412 trug, konnte er erst in den J. 426 und 427 gehen, und er erledigte sich dieser seiner Aufgabe in den 2 Büchern der „retractationum". Laut des Schlusses der Retractationen, so wie seines 224. Br. an Quodvultdeus p. 820 hatte er in diesen 2 Büchern 93 seiner Werke (232 Bücher enthaltend) nochmals gesichtet; nur seine Briefe und Homilien waren noch einer Musterung vorbehalten. Doch an diese kam er nicht. Julianus hatte dem 2. Buche des A. de nuptiis et concupiscentia acht Bücher entgegengesetzt, die ihm Alypius in Abschrift zusendete mit der dringenden Aufforderung, sich ungesäumt an ihre Widerlegung zu machen. Noch vor Vollendung dieses Werkes rief ihn der Herr ab, und so blieben auch die Retractationen unvollständig.

nicht wissen, aber weil ich dazu noch nicht gekommen bin, so ziehe ich vor, bedächtiges Nichtwissen zu gestehen, als falsches Wissen vorzugeben."

Die Demuth des A. beruhte auf einer so gesunden Schätzung seiner Selbst, daß er auch ertrug, von Andern gelobt zu werden. Dem Comes Darius, welcher sich brieflich im Lobe unseres ausgezeichneten Bischofs ergangen hatte, antwortete (Ep. 231. p. 839) er: „Ich kann nicht läugnen, daß mich auch das mir in deinem Schreiben gespendete Lob ergötzt hat — obwohl ich nicht an jeglichem Lobe Gefallen finde, noch von Jedermann gelobt zu werden, sondern von Solchen wie du Einer bist, die nemlich wegen Christus seine Diener lieben... Warum sollte es mich auch nicht freuen, von dir gelobt zu werden, da du ein guter Mann bist, der mich nicht täuschen mag, und das lobst, was du liebst, und was zu lieben nützlich und heilsam ist, auch wenn es in mir sich nicht findet? Denn das ist nicht nur dir, sondern auch mir ersprießlich. Denn wenn dies Alles nicht in mir ist, so ergreift mich heilsame Schaam und ein brennender Eifer, auf daß es sei (salubriter erubesco, atque ut sint inardesco). In so fern ich in deinem Lobe meine Eigenschaften erkenne, freut es mich, sie zu besitzen, und daß du sie und mich ihrer wegen liebst. Die ich aber nicht in mir erkenne, wünsche ich zu erreichen, nicht nur um sie selbst zu besitzen, sondern damit auch jene, die mich aufrichtig lieben, nicht immer in meinem Lobe sich täuschen... Empfange darum, mein Sohn, die Bücher meiner Bekenntnisse, die du verlangt hast; in ihnen betrachte mich, auf daß du mich nicht höher preisest denn ich bin; hier glaube nicht Andern über mich, sondern mir selbst; hier beobachte mich und siehe,

was ich von mir selbst und durch mich selbst war; und wenn dir Etwas an mir gefällt, lobe dort mit mir Den, den ich meiner willen gelobt sehen wollte, und nicht mich. Denn Er hat uns gemacht und nicht wir uns selbst; wir aber hatten uns zu Grunde gerichtet, Der uns jedoch geschaffen, hat uns umgeschaffen (**sed qui fecit, refecit**). Wenn du mich aber in den Büchern triffst, so bete für mich, daß ich nicht abnehme, sondern zunehme (**ne deficiam sed perficiar**), bete Sohn, bete"!

Wie die Liebe Gottes, von der das Herz des A. brannte, die Selbstliebe in ihm geläutert und verklärt hatte, so hatte sie auch ein gewaltig Feuer der wahren ächten Menschenliebe in ihm entzündet. Alle Menschen, welche Gott dem A. auf irgend eine Weise nahe brachte, umfaßte dieser mit seinem großen Herzen, das nicht nur von Gefühlen und Worten der Liebe überfloß, sondern sich auch wie ein segenbringender Strom ergoß, wo es galt, Seele und Leib des Nächsten zu erquicken. Diese liebevolle Sorgfalt um das Seelenheil Anderer trieb ihn, Alle Christus zu gewinnen, die Ihm noch nicht angehörten. Solch' christliche Liebe offenbarte A. z. B. gegen die Heiden von Madaura. A. hatte dort in seiner Jugend studirt (**Confess. II. 3**). Als er Bischof von Hippo geworden war, schrieben die Madaurenser an ihn, um für einen gewissen Florentinus seine Hilfe in Anspruch zu nehmen. Sie hatten ihn mit „**Pater**" angeredet und ihn „im Herrn" gegrüßt. Dies ergriff A. und schrieb ihnen also zurück: „Als ich die Worte eures Briefes las: dem Vater A. im Herrn ewiges Heil! fühlte ich augenblicklich zu solcher Hoffnung mich erhoben, daß ich glaubte, ihr seiet zum Herrn selbst und zum ewigen Heile entweder

schon bekehrt oder verlangtet, durch unsern Dienst dazu gebracht zu werden. Als ich aber weiter las, ward mein Herz enttäuscht. Dennoch fragte ich den Ueberbringer des Briefes, ob ihr schon Christen seiet oder es zu sein wünschtet. Da ich aber aus seiner Antwort entnahm, daß ihr keineswegs umgewandelt seiet, so schmerzte es mich um so mehr, daß ihr den Namen Christi, welchem ihr bereits die ganze Welt unterworfen seht, nicht nur von euch weisen zu müssen meintet, sondern ihn auch in uns zu verhöhnen. Denn ich konnte außer Christus dem Herrn an keinen andern Herrn denken, nach welchem ein Bischof von euch „Vater" könnte genannt werden. Wäre aber ein Zweifel über den Sinn eurer Rede, so würde er durch den Schlußsatz des Briefes gehoben, wo ihr ausdrücklich gesetzt habt: Wir wünschen, o Herr, daß du in Gott und seinem Christus viele Jahre unter deinem Klerus dich freuest. Da ich dies Alles gelesen und bedacht, was konnte mir, oder kann irgend Jemandem, Anderes in Sinn kommen als, es sei dies entweder in aufrichtiger oder in trüglicher Gesinnung der Briefsteller geschrieben worden? Wenn ihr aber dies in aufrichtiger Meinung schreibt, wer hat euch den Weg zu dieser Wahrheit verlegt? Wer hat den eintreten Wollenden die Thüre der Kirche verschlossen, daß ihr in demselben Herrn, durch Den ihr uns grüßet, gleiches Heil mit uns nicht haben möget? Wenn ihr aber trüglicher und spöttischer Weise dies schreibt, wie könnt ihr mir die Besorgung eurer Anliegen also übertragen, daß ihr es wagt, den Namen Desjenigen, durch Den ich Etwas vermag, nicht mit der schuldigen Ehrfurcht zu preisen, sondern mit schmeichlerischem Hohne durchzuziehen"? (Ep. 232. p. 842 sq.). Dies sage er ihnen mit unaussprechlicher

Herzensangst, denn er wisse, welch' schwierigern und verderblichern Stand sie bei Gott haben würden, wenn seine Worte fruchtlos sein würden. Um sie von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen, hält er ihnen zuerst vor, wie alle Weissagungen der h. Schriften vor den Augen der Welt in Erfüllung gegangen und fort und fort in Erfüllung gehen, wie die Juden in aller Welt zerstreut wurden, das Wort und Gesetz Gottes aber durch Christus den Glauben aller Völker erobert habe; die Götzentempel seien gestürzt worden und jene weltlichen Gewalten, welche einst das Christenvolk im Interesse der Götzenbilder verfolgten, seien selbst besiegt worden — nicht von widerstreitenden, sondern von sterbenden Christen; dieselben Gewalten hätten nun ihre Angriffe und Gesetze gegen die Götzenbilder gekehrt, für welche sie früher die Christen getödtet, und der höchste Träger der Reichsgewalt bete mit geneigtem Diademe am Grabe des Fischers Petrus. — Nachdem A. den Madaurensern noch eindringlich das letzte Gericht und die göttliche Natur des Erlösers vorgestellt, schließt er seinen Brief also: „Erwachet denn einmal, ihr meine Brüder und Väter von Madaura, denn diese Veranlassung, euch zu schreiben, hat mir Gott gegeben. So viel ich vermochte, habe ich in der Sache des Bruders Florentinus, durch den ihr den Brief sandtet, nach dem Willen Gottes durch mein Beisein geholfen; aber die Angelegenheit war von der Art, daß sie auch ohne meinen Beistand leicht erledigt werden konnte. Denn fast alle Leute seiner Familie, die in Hippo leben, kennen den Florentin und bedauern seinen Verlust sehr. Ihr habt mir geschrieben, auf daß mein Brief, wenn er auf die von euch gegebene Veranlassung zu den Götzendienern Etwas von

Christus spricht, nicht unverschämt sei. Ich aber bitte euch, laßt mich dies, wenn ihr Ihn in jenem Briefe nicht eitler Weise genannt habt, nicht vergebens geschrieben haben. Wolltet ihr mich aber verhöhnen, so fürchtet Den, den die stolze Welt als den Hingerichteten zuerst verlachte, nun aber gebeugt als Richter erwartet. Denn es wird die Zuneigung meines Herzens zu euch, der ich so viel ich vermochte auf diesem Blatte Ausdruck gab, Zeuge sein — euch ein Zeuge sein beim Gerichte Dessen, welcher die an Ihn Glaubenden ermuthigen, die Ungläubigen aber verwirren wird. Der Eine und wahre Gott wolle euch von aller Eitelkeit dieser Welt befreien und zu Sich bekehren, ihr preiswürdigen Herrn und sehr geliebten Brüder"!

Dieselbe Liebe, welche A. trieb, die Heiden des Heils in Christus theilhaft zu machen, war es auch, welche ihn unablässig spornte, die von der Kirche, der Einen und alle Mittel des Heils in sich schließenden, durch Häresie und Schisma Getrennten zur kirchlichen Einheit wieder zurückzuführen. Wie glänzend A. hierin seine Menschenliebe bethätigte, — dies zu schildern, behalten wir uns vor bis zur Darstellung seines bischöflichen Wirkens.

So liebevolle Sorge A. für das Seelenheil Anderer im Herzen trug, eben so erglühte sein Herz von Mitleid bei dem Anblicke leiblicher Noth und zeitlicher Drangsal. Wie herzlichen Antheil A. an den Leiden des Nächsten nahm, erkennen wir aus einem Briefe desselben an die römische Dame Italica, die mit ihm in Briefwechsel stand, aber der Drangsale gegen ihn keine Erwähnung gemacht hatte, die in Folge der ersten Belagerung Roms durch Alarich gegen Ende des J. 408 und zu Anfange des folgenden über die Römer gekommen waren. Deßhalb schrieb

A. (Ep. 99. p. 268 sq.) an sie: „Ich habe mich außerordentlich gewundert, daß dein Brief uns nichts über eure großen Bedrängnisse meldete, welche doch kraft der Liebe auch die unsern sind; es sei denn, daß du es deßhalb unterlassen zu sollen meintest, weil du glaubtest, es nütze nichts, oder uns durch deinen Brief nicht betrüben wolltest. Meines Erachtens aber nützt es, auch solche Dinge zu erfahren. Zuerst weil es unrecht ist, sich mit den Fröhlichen zwar freuen, mit den Weinenden aber nicht weinen zu wollen. Dann weil die Trübsal Geduld wirket, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung, die Hoffnung aber nicht zu Schanden macht, weil die Liebe Gottes durch den uns verliehenen h. Geist ausgegossen ist in unsere Herzen. Das sei fern, daß wir nicht hören wollten, was für die uns Theuern bitter und betrübend ist. Ich weiß nicht, wie anders das Leid eines Gliedes geringer wird, als daß die andern Glieder mitleiden. Denn das Unglück wird nicht erleichtert durch Mittheilung des Unfalls, sondern durch den Trost der Liebe, so zwar, daß, obschon die Einen tragen und leiden, die Andern dies erfahren und mitleiden, die Bedrängniß doch denen gemeinschaftlich ist, die von einerlei Hoffnung, Liebe und Geist beseelt sind."

Da der weithin beste Trostgrund in der richtigen Ansicht und Würdigung der Leiden liegt, so unterließ auch A. nicht, Leidende und Klagende auf den christlichen Standpunkt zu stellen, von welchem aus die zeitlichen Uebel dem Menschen in ihrem wahren Lichte erscheinen. So hatte ein Presbyter Victorian sehr kläglich an A. geschrieben über arge Gräuel, welche Barbaren an Mönchen und Nonnen verübt. A. antwortet ihm, von solchen

Schlägen werde jetzt (Ende des J. 409) die ganze Welt heimgesucht, so daß es beinahe kein Land gebe, wo Dergleichen nicht verübt und beweint werde; selbst in den Einöden Aegyptens seien Mönche von Barbaren erschlagen worden; gräuliche Dinge vernehme man aus Italien, Gallien und Spanien, und in Afrika selbst wüthen donatistische Geistliche und Circumcellionen gegen Kirche und Klerus ärger als Barbaren. „Zu beweinen ist das, aber nicht zu verwundern, und man muß zu Gott rufen, daß er nicht nach unserem Verdienste, sondern nach seiner Barmherzigkeit uns von solchen Uebeln befreien möge. Denn was konnte das Menschengeschlecht wohl erwarten, da dies durch die Propheten und im Evangelium so lange vorhergesagt wurde? Wir dürfen uns daher nicht so widersprechen, daß wir es glauben, wenn es gelesen wird, und klagen, wenn es in Erfüllung geht.. Jenen, welche wider den Christenglauben so unfromme Klagen fort und fort erheben, indem sie sagen, die Menschheit habe, ehe diese Lehre durch die Welt hin gepredigt wurde, so große Uebel nicht erlitten, — denen ist aus dem Evangelium leicht zu antworten. Denn der Herr sagt: Der Diener, welcher den Willen seines Herrn nicht kennt und der Schläge Würdiges thut, wird wenige erhalten; der Knecht aber, der den Willen seines Herrn kennt und doch der Schläge Würdiges thut, wird viele erhalten." Ist es also zu wundern, wenn in christlicher Zeit diese Welt als der Knecht, der den Willen seines Herrn weiß und doch der Schläge Werthes thut, viele bekommt? Man sieht, mit welcher Schnelligkeit das Evangelium gepredigt, und man beachtet nicht, mit welcher Verkehrtheit es verachtet wird. Demüthige und fromme Diener Gottes aber, welche doppelt die zeit-

lichen Uebel leiden, indem sie dieselben von den Unfrommen und mit denselben erdulden, haben ihre Tröstungen und die Hoffnung des ewigen Lebens. Darum antworte jenen, deren Rede, wie du sagst, dir unerträglich ist, weil sie sagen: wenn wir Sünder schon Solches verdient haben, warum sind denn auch Diener Gottes durch das Schwert der Barbaren umgekommen und Mägde Gottes gefangen davongeschleppt worden? — Solchen erwiedere demüthig und wahrhaft und fromm: Wie gerecht wir immer wandeln, welchen Gehorsam wir dem Herrn immer erweisen, können wir wohl besser sein als jene 3 Männer, die ob Heilighaltung des göttlichen Gesetzes in den glühenden Feuerofen geworfen wurden? Siehe, wie diese heiligen und in ihrer Qual so starkmüthigen Männer (die jedoch verschont wurden und welche die Flamme zu brennen sich scheute) ihre Sünden bekannten, für welche sie einsahen, verdienter und gerechter Weise gedemüthigt zu werden und dies auch nicht verschwiegen ... Hüte dich also soviel du kannst und lehre, daß man sich hüte, wider Gott bei Versuchungen und Bedrängnissen zu murren. Du sagst, gute, eifrige und fromme Mönche seien durch das Schwert der Barbaren umgekommen. Was liegt daran, ob ein Fieber oder das Schwert sie vom Leibe trennte? Nicht darauf sieht der Herr bei seinen Dienern, durch welche Veranlassung, sondern in welcher Verfassung (**quales**) sie aus dem Leben scheiden... Ungemein hart und sehr zu beklagen ist freilich die Gefangenschaft der keuschen und frommen Frauen, aber ihr Gott ist nicht gefangen noch verläßt er die in Gefangenschaft gerathenen Seinigen, wenn er sie als die Seinigen kennt... und er wird nicht zulassen, daß die feindliche Lust an ihren keuschen Gliedern etwas

verübe, und falls er es zuließe, wird er es nicht zurechnen. Denn wenn der Wille nicht durch sündhafte Zustimmung befleckt wird, so bewahrt er auch den Leib vor der sündhaften That, und was die Begierde des sich leidend Verhaltenden weder begangen noch zugelassen hat, das ist allein die Schuld dessen, der es gethan. Denn so viel vermag die unversehrt bewahrte Keuschheit des Geistes, daß wenn nur diese unverletzt bleibt, auch die Schamhaftigkeit des Leibes nicht verletzt werden kann, dessen Glieder immerhin überwunden werden konnten" (Ep. 111. p. 319 sqq.).

Allen Menschen fühlte A. sich verbunden durch das Band der Liebe, Vielen — durch das engere Band der Freundschaft. Welch' einen edeln und erhabenen, ächt christlichen Begriff A. von Freundschaft hatte, zeigt ein Brief, den er an einen alten Jugendfreund Martianus schrieb, als dieser sich endlich zum Glauben an Christus gewendet hatte. „Losgerissen habe ich mich, schreibt er (Ep. 258. p. 883 sq.) diesem, oder vielmehr entschlüpft bin ich und habe mich selbst gewissermaßen meinen vielen Geschäften gestohlen, um dir, dem ältesten Freunde, zu schreiben, den ich doch nicht hatte, so lange ich ihn nicht in Christus besaß. Du weißt ja, wie Tullius die Freundschaft erklärt hat, indem er überaus wahr gesagt: Freundschaft ist die mit Wohlwollen und Liebe verbundene Harmonie in menschlichen und göttlichen Dingen (amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio). Du aber, mein Theuerster, stimmtest einst mit mir zusammen in menschlichen Dingen, da ich ihrer nach Art des Pöbels zu genießen begehrte, ja du schwelltest die Segel meiner Begierden mit meinen übrigen damaligen Lieblingen

als der Ersten Einer durch Zuwehen des Beifalls. Aber was das Göttliche betrifft, dessen Wahrheit mir damals noch nicht einleuchtete, also in dem Hauptmerkmale jener Begriffsbestimmung — hinkte unsere Freundschaft. Denn nur in menschlichen, nicht auch in göttlichen Dingen bestand zwischen uns — wenn auch mit Wohlwollen und Liebe gepaarter Einklang ... Wie soll ich es aber ausdrücken, wie sehr ich mich jetzt über dich freue, da ich den, welchen ich lange einigermaßen zum Freunde hatte, nun als wahren Freund besitze. Denn es ist auch die Uebereinstimmung in göttlichen Dingen hinzugekommen, weil du, der du einst mit mir in süßer Freundlichkeit durch das zeitliche Leben gingst, durch die Hoffnung des ewigen Lebens mit mir verbunden zu sein begonnen hast. Jetzt besteht aber auch zwischen uns keinerlei Uneinigkeit in menschlichen Dingen, da wir sie in Erkenntniß des Göttlichen also schätzen, daß wir ihnen nicht mehr Werth beilegen, als ihnen mit Recht gebührt, noch durch verächtliche Herabwürdigung derselben dem Schöpfer alles Himmlischen und Irdischen zu nahe treten. Daher kommt es, daß unter Freunden, zwischen denen keine religiöse Harmonie waltet, es auch keine vollkommene und wahre Eintracht in menschlichen Dingen geben kann. Denn nothwendig muß ein Religionsverächter auch das Menschliche anders als er sollte beurtheilen, und wohl versteht jener auch den Menschen nicht recht zu lieben, welcher Den nicht liebt, der den Menschen geschaffen ... Gott sei Dank, welcher so gnädig war, dich endlich mir zum Freunde zu machen." — Zum Schlusse ermahnt A. den Martian, an der Grundlage aller christlichen Freundschaft, dem Doppelgesetze der Liebe zu Gott und den Näch-

sten festzuhalten, dann werde ihre Freundschaft wahr und ewig sein und sie nicht blos mit einander, sondern auch mit dem Herrn verknüpfen. Damit dies geschehe, solle M. bald die Sakramente der Gläubigen zu empfangen sich würdig machen, und er hoffe von ihm zu vernehmen, er sei in die Zahl der Competenten getreten.

Da die Freundschaft nach Augustin's Ueberzeugung in religiösem Grunde wurzelt, so ist auch nur ein religiöses Gemüth für dieselbe empfänglich — ein Gemüth, das für Gott, die ewige Wahrheit, erglüht. Darum schreibt A. an den Statthalter Afrika's, Macedonius (Ep. 155. p. 536): „Niemand kann in Wahrheit eines Menschen Freund sein, der nicht zuvörderst ein Freund der Wahrheit ist.“ — Als einen solchen von der Liebe zur Wahrheit durchdrungenen Freund erwies sich A. insbesondere jenen Freunden gegenüber, deren Wandel nicht Gott gefällig war. Seine Freundschaft ließ ihn die Verirrungen derselben nicht übersehen, vielmehr trieb sie ihn an, in edler Freimüthigkeit ihnen einen Sittenspiegel vorzuhalten und sie durch religiöse Vorstellungen der Tugend wieder zu gewinnen. So hatte z. B. Cornelius, Einer seiner Jugendgenossen, den A. um ein Trostschreiben über den Verlust seiner Gattin Cypriana gebeten, — ein Mann, der bei Lebzeiten seines Weibes und noch mehr nach dem Ableben derselben sich den ärgsten Ausschweifungen hingab. Entrüstet über solche Verworfenheit und Heuchelei schreibt ihm A. (Ep. 259. p. 885 sq.): „Ein Haufe von Weibsbildern liegt zu deinen Seiten, die Zahl der Kebsweiber nimmt täglich zu, und den Herrn oder vielmehr den Sklaven dieser Zahl, der in durch so viele Beischläferinnen nicht zu ersättigender Wollust zerfließt, hören wir Bischöfe geduldig an, wie er von uns

Lobsprüche der verstorbenen keuschen Gattin gleichsam zur Beschwichtigung seiner Trauer aus dem Rechte der Freundschaft in Anspruch nimmt? Du willst durch uns über den Tod des guten Weibes getröstet werden; wer aber tröstet uns über deinen viel wahrern gewissern Tod (de hac tua veriore morte)? Oder müssen wir deßhalb, weil wir deine Verdienste um uns nicht vergessen können, durch deine Sitten gekreuzigt und darob verachtet und schnöde behandelt werden, wenn wir an dich Seufzer über dich aussprechen? Doch bekennen wir, daß wir nichts vermögen dich zu bessern und zu heilen; auf Gott muß man merken, an Christus denken und den Apostel hören, der da sagt: Soll ich also die Glieder Christi nehmen und sie zu Hurengliedern machen? Wenn du die Worte was immer für eines Bischofs, deines Freundes, in deinem Herzen verachtest, so bedenke doch den Leib deines Herrn in deinem Leibe, und zuletzt wie du durch Verschieben von Tag zu Tag sündigest, da du doch deinen letzten Tag nicht weißt." — Ein glänzendes Zeugniß der besorgten Freundesliebe eben so sehr, als des edlen Freimuthes, der da Macht und Ansehn nicht scheut, wenn der Träger derselben unwürdig wandelt, ist vorzüglich der Brief des A. an den Comes Bonifacius, den die Weltliebe nicht nur seinem Vorsatze untreu gemacht, nach dem Tode seiner ersten Gattin enthaltsam zu leben, sondern auch dahin gebracht hatte, daß er als Rebell gegen Kaiser und Reich Afrika in unsägliches Elend stürzte [1]). Diesem seinem tief-

1) Der Comes B. befehligte schon im J. 414 in Afrika und er war es, welcher diese Provinz dem legitimen Herrscher Valentinian III. erhielt, als nach dem Tode des Kaisers Honorius der Usurpator Johannes

gefallenen Freunde schrieb A. (Ep. 220. p. 812 sqq.) also: „Einen verlässigern Mann konnte ich nicht finden, um an dich einige Worte zu richten — nicht im Interesse deiner Macht und Ehre, welche du in dieser schlimmen Welt bekleidest, noch für das Wohl deines hinfälligen und sterblichen Fleisches, sondern im Interesse jenes Heils, das uns Christus verheißen, welcher deßhalb hier entehrt und gekreuzigt wurde um uns zu lehren, die Güter dieser Welt mehr zu verachten als zu lieben, und das zu lieben und von Ihm zu erwarten, was Er uns in Seiner Auferstehung gezeigt hat... Ich weiß, es fehlt nicht an Menschen, die dich nach der Lebensweise dieser Welt lieben und ihr gemäß dir Rathschläge geben, bald nützliche, bald unnütze... Einen gottgemäßen Rath aber, auf daß deine Seele nicht zu Grunde gehe, gibt dir nicht leicht Jemand; nicht weil es an Solchen fehlt, die dies thun möchten, sondern weil es schwer ist Zeit zu finden, wenn Solches mit dir besprochen werden könnte. Denn auch ich habe immer gewünscht, aber niemals Ort und Zeit gefunden, mit dir zu verhandeln, was mir oblag einem Manne gegenüber, den ich in Christus liebe... Nun also, Sohn, höre mich, wenn ich brieflich zu dir spreche... und ich bitte um Verzeihung,

---

423 im Einverständniß mit dem Oberfeldherrn Castinus die Herrschaft an sich riß. Der steigende Ruhm und die Macht des B. erweckten ihm Neider am Hofe. Von Aëtius und dem Oberfeldherrn Felix verdächtigt ward B. vom Kaiser nach Ravenna vorgeladen und der dem Befehle nicht Folgeleistende als Feind des Reichs erklärt, der in Verbindung mit den Beduinen Afrika's die gegen ihn gesendeten Feldherrn Mavortius, Galbio und Sinox schlug, und als darauf an die Spitze des ihn bekämpfenden Heeres der Comes Sigisvultus gestellt wurde, im Mai 428 die Vandalen aus Spanien zu Hilfe rief. Prosperi chronic. in Opp. ed. Venet. 1744. p. 431.

wenn du meinst, ich habe mehr befürchtet als ich sollte; habe ich doch ausgesprochen, was ich befürchtete. Höre mich also oder vielmehr den Herrn unsern Gott durch mich seinen schwachen Diener! Erinnere dich, wie du gesinnt warst bei Lebzeiten deiner ersten Gattin, und wie du dich sehntest allein Gott zu dienen... Du wolltest nemlich alle öffentlichen Geschäfte, mit denen du betraut warst, aufgeben und dich in heilige Muße begeben und jene Lebensweise ergreifen, welche die Diener Gottes, die Mönche, führen. Daß du aber dies nicht thatest, was hielt dich zurück, außer der Gedanke, den wir dir vorhielten, wie ersprießlich deine Thätigkeit für die Kirchen Christi wäre, wenn dich blos die Absicht triebe, daß sie geschützt vor den Anfällen der Barbaren ein ruhiges und sicheres Leben führten in aller Frömmigkeit und Keuschheit, du aber von der Welt nichts begehrtest, als den nothdürftigen Lebensunterhalt für dich und die Deinigen, umgürtet mit dem Gürtel keuscher Enthaltsamkeit und so unter körperlichen Waffen durch geistige um so sicherer und stärkerer bewahrt? Als wir uns nun freuten über dein Verharren bei diesem Vorsatze, begabst du dich über Meer und nahmst ein Weib [1]), was du nicht gethan hättest, wenn du nicht von der Be-

1) Im Jahr 417 starb die erste Frau des Bonifacius, der Wittwer blieb bis zum J. 422. In diesem Jahre wurde B. nach Prosper l. c. dem Castinus beigeordnet, welcher mit einem Heere gegen die Vandalen in Spanien operirte. Der kriegserfahrne B. fand sich durch das ungeschickte und herrische Commando des Castinus so verletzt, daß er sich von ihm trennte und sich über Porto nach Afrika zurückzog. Hier in Spanien lernte er die vornehme Vandalin Pelagia kennen und nahm sie zum Weibe. Ob nicht dieser Schritt schon darauf Einfluß hatte, daß er sich von Castinus trennte, so wie auf seine spätere Verbindung mit den Vandalen?

gierlichkeit besiegt worden wärest, indem du die angelobte Enthaltsamkeit verließest. Als ich dies erfahren hatte, ergriff mich — ich gestehe es — verwundernd Staunen, meinen Schmerz aber linderte es einigermaßen, als ich vernahm, du habest sie nicht eher zur Frau nehmen wollen, als bis sie katholisch geworden; und doch hat die Häresie jener, welche den wahren Sohn Gottes läugnen, in deinem Hause solche Obmacht gewonnen, daß deine Tochter von ihnen getauft wurde. Und wenn uns nicht Falsches hinterbracht wurde, — o möchte es doch falsch sein! — so sind von diesen Häretikern sogar gottgeweihte Jungfrauen wiedergetauft worden. Selbst daß deine Gattin dir nicht genügt, und durch Umgang mit Concubinen du dich befleckt habest, sagen die Leute; aber vielleicht lügen sie. — Was soll ich aber zu dem vielen und großen Unheil sagen, das aller Welt offen liegt und auf deine Heirath folgte? Du bist ein Christ, hast ein Herz, fürchtest Gott; bedenke selbst, was ich nicht sagen mag, und du wirst finden, über welch große Uebelthaten du Buße zu thun hast... Du sagst zwar deine Sache sei gerecht, aber ich bin nicht Richter derselben, weil ich beide Theile nicht hören kann; aber wie es immer um deine Angelegenheit stehe, über welche jetzt zu fragen und zu streiten nicht nöthig ist, kannst du vor Gott läugnen, daß du in solche Bedrängniß nicht gekommen wärest, wenn du nicht die Güter dieser Welt geliebt hättest, welche du als Diener Gottes, als den wir dich früher kannten, gering und für nichts achten mußtest?... Damit ich nur Etwas erwähne, wer sieht, daß viele Leute zum Schutze deiner Macht und deiner Wohlfahrt dir anhängen, welche durch dich zu irdischen Gütern zu kommen begehren; dadurch aber wirst du, der du deine Begierden

zügeln und unterdrücken mußtest, gezwungen, fremde zu sättigen. Zum Behufe dessen aber muß Vieles geschehen, was Gott mißfällt, und doch werden solche Begierden auch dadurch nicht gestillt... Wann wirst du die Habsucht so vieler Bewaffneten — ich sage nicht sättigen, was unmöglich ist, sondern nur theilweise nähren können, soll nicht Alles noch mehr zu Grunde gehen, wenn du nicht thust, was Gott verbietet? Deßhalb siehst du so Vieles durchgebracht, daß man kaum noch etwas Werthloses findet, das man rauben könnte. — Was soll ich aber von der Verwüstung Afrika's sagen, welche die wilden Afern anrichten, weil ihnen Niemand widersteht, da dich deine eignen Bedrängnisse so beschäftigen und du zur Abwehr dieses Unglücks nichts vorkehrest? Wer hätte geglaubt, wer befürchtet, daß unter dem Comes Bonifacius, der als Tribun mit wenigen Verbündeten alle diese Stämme bezwungen und durch Schrecken eingeschüchtert hatte, jetzt, da er in Afrika mit einem so großen Heere steht, diese Barbaren Solches wagen, so weit vordringen, so plündern und rauben und die bewohntesten Plätze so entvölkern würden? Wer sagte nicht, als du die Statthalterei übernahmst, daß die wilden Afern nicht blos gebändigt, sondern auch zinspflichtig würden gemacht werden dem römischen Staate? Und nun siehe, wie die Hoffnung der Leute in's Gegentheil umgeschlagen ist! Darauf erwiederst du vielleicht, das müsse denen zugerechnet werden, die dich beleidigt und dein verdienstvolles Wirken arg vergolten haben. Darüber kann ich nicht richten; fasse vielmehr deine Sache in's Auge, die du nicht mit Menschen, sondern mit Gott zu haben erkennst; weil du gläubig in Christus lebst, mußt du fürchten Diesen zu beleidigen... Auf Gott merke,

auf Christus schaue, welcher so viel Gutes gethan und so viel Böses erlitten hat. Die da immer zu Seinem Reiche gehören wollen, lieben auch ihre Feinde, und thun denen wohl, die sie hassen und beten für jene, von welchen sie Verfolgung leiden... Ist dir also vom römischen Reiche Gutes, wenn auch Irdisches und Vergängliches, erwiesen worden, so zahle nicht Böses für das Gute. Ist dir aber Unbill angethan worden, so vergilt nicht Böses mit Bösem... — Du frägst mich vielleicht: was soll ich in so bedrängter Lage thun? Verlangst du Rath von mir nach dieser Welt, wie dein vergänglich Wohl gesichert und deine gegenwärtige Macht und dein Reichthum erhalten oder auch vergrößert werden möge, — so weiß ich freilich dir nicht zu rathen. Denn diese ungewissen Dinge lassen sichern Rath nicht zu. Wenn du mich aber nach Gott um Rath frägst, auf daß deine Seele nicht zu Grunde gehe, und du Ehrfurcht hast vor den Worten der Wahrheit, die da spricht: Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet? dann weiß ich wohl zu antworten, dann ist bei mir Rath, den du von mir hören mögest. Was soll ich aber Anderes sagen, als: Liebe nicht die Welt, noch was in der Welt ist rc. (1. Joh. 2, 15). Siehe das ist der Rath, ergreife, befolge ihn! Hier mag sich zeigen, ob du ein tapfrer Mann bist; besiege die Begierden, mit denen man an der Welt hängt, thue Buße über die alten Missethaten, da du besiegt von jenen Begierden durch unlautere Gelüste dich ziehen ließest. Wenn du diesen Rath annimmst und festhältst und befolgst, dann wirst du zu jenen sichern Gütern gelangen und mit Bewahrung deines Seelenheils dich unter diesen unsichern bewegen. Aber du frägst vielleicht wieder,

wie du dies, verwickelt in so gefährliche Welthändel, ausführen mögest. Bete wacker und sprich zu Gott: Errette mich aus meinen Bedrängnissen! Denn dann hören diese Bedrängnisse auf, wenn jene Begierden besiegt werden... Auf daß du Gott liebest, liebe nicht die Welt; auf daß selbst im Kriege, wenn du ferner noch in demselben bleiben mußt, du den Glauben bewahrest, suche den Frieden; daß du aber mit den Gütern der Welt gute Werke thuest, und um derselben willen Böses nicht verübest, daran hindert dich die Gattin nicht oder darf dich nicht hindern. Dir Solches zu schreiben, hieß mich die Liebe, mit welcher ich dich nach Gott und nicht nach der Welt liebe, und, weil ich dich nicht für einen Thoren, sondern für einen Weisen halten mußte."

So ernst und scharf und zugleich so schonend sprach A. zu Freunden, die sich zum Verderben ihrer Seele an die Welt und ihre Lust hingegeben hatten; denn ihre Verirrungen mußte die christliche Freundschaft eben so strenge ahnden, als die Verirrten selbst mit zarter Liebe auf den Weg der Pflicht zurückzuführen suchen. Besonders galt es in diesem Falle, den wenn auch noch so tief gefallenen Mann nicht zu verletzen! und meisterhaft hat die erleuchtete Liebe des A. den Forderungen des göttlichen Gesetzes genug gethan, ohne den Uebertreter desselben zu erbittern.

Wie zart und lauter die Liebe des A. gegen Jedermann, insonderheit gegen Näherstehende war, tritt am Sprechendsten in dem ungeheuchelten Schmerze hervor, von welchem A. ergriffen ward, wenn Jemand sich durch ihn beleidigt, gekränkt und verletzt fühlte. Ein schönes Zeugniß solch herzlicher Betrübniß ist der Brief an den Bischof Fortunatianus von Sicca, welchen A. bittet, er

wolle einen Vermittler und Aussöhner machen zwischen ihm und einem ungenannten Bischofe. A. hatte nemlich einem Bischofe, welcher über Gott ziemlich anthropomorphistisch denken mochte, über den Satz geschrieben: Gott könne mit den Augen des menschlichen Leibes nicht gesehen werden. Dies Schreiben, welches der Fassungskraft des Mannes ziemlich angemessen und plan gewesen sein mag, hatte aber denselben empfindlich verletzt (laesum se litterarum mearum asperitate conquestus est), wahrscheinlich besonders dadurch, daß A. es scharf tadelte, daß Bischöfe solch irrige und unwürdige Vorstellungen von Gott hegen. Der Aerger des Bischofs beunruhigte den A. im Herzen also, daß er sich Mühe gab, denselben durch Vermittlung eines hochachtbaren Mannes zu einer persönlichen Zusammenkunft mit sich zu bewegen, um ihn um Verzeihung bitten zu können. Da dieser aber nicht kommen mochte, wendete sich A. an Fortunatian, der in der Nähe des Beleidigten lebte, und schrieb (Ep. 148. p. 497 sq.) ihm: „Ich bin im Tadel unmäßig und unbedachtsam gewesen und habe als Bruder und Bischof nicht, wie es sich ziemte, die brüderliche und bischöfliche Person beachtet: das vertheidige ich nicht, sondern table es, das entschuldige ich nicht, sondern beschuldige ich. Ich bitte um Verzeihung; er erinnere sich unserer alten Liebe und vergesse die neuliche Beleidigung. Er thue doch sicher, weßhalb er mir zürnte, daß ich es nicht gethan: er habe Milde im Verzeihen, die ich nicht hatte bei Abfassung jenes Briefes. Um das bitte ich durch deine Liebe, um was ich ihn von Angesicht zu Angesicht bitten wollte, wenn mir dies möglich gewesen wäre... Sage ihm, mit welch großem und aufrichtigem Schmerze ich mit dir über die Kränkung seines Herzens

gesprochen habe. Er wisse, wie ich ihn nicht gering schätze und wie sehr ich in ihm Gott verehre und unser Haupt beachte, in dessen Leibe wir Brüder sind. An seinen Wohnort glaubte ich deßhalb mich nicht begeben zu sollen, um kein Spektakel zu machen — den Fremden zum Gelächter, den Unsern zum Schmerz, uns zur Beschämung."

Von solch liebevoller gläubiger Gesinnung war A. durchdrungen. Der Geist des Christenthums, der Geist des Glaubens und der Liebe hatte sein ganzes Wesen erfüllt, und er war somit in hohem Grade befähigt, als ein Hauptorgan des h. Geistes auf das Leben der Kirche den großartigsten Einfluß zu üben.

Dr. Ginzel, Prof. in Leitmeritz.

II.

Recensionen.

1.

Geschichte des Domes von Regensburg und der dazu gehörigen Gebäude. Größtentheils aus Originalquellen bearbeitet von **Joseph Rudolph Schuegraf**, pensionirtem K. Oberlieutenant und Mitglied des historischen Vereins von Regensburg und Landshut, und herausgegeben von dem **historischen Vereine von Oberpfalz und Regensburg.** Zwei Theile mit 2 Stahlstichen und 17 lithographirten Tafeln. Regensburg bei Manz, 1848. Preis 4 fl. 48 kr.

Während andere berühmte deutsche Dome schon lange ausführliche, zum Theil ausgezeichnete Beschreibungen gefunden haben, z. B. der Speyrer Dom von Johannes Geißel, Erzbischof von Cöln, der Mainzer vom verstorbenen Dombechant Werner in Mainz, hatte der Regensburger bisher, ein paar unbedeutende Büchlein ausgenommen, sich keiner derartigen Aufmerksamkeit zu erfreuen gehabt. Und doch gehört diese herrliche Kathedrale zu den schönsten und größten Bauwerken Deutschlands, und wird von jedem Freunde der Kunst sowohl als der Andacht mit wahrer Bewunderung betrachtet.

An Größe steht sie unter den deutschen Kirchen nur dem Cölner, Speyrer, Straßburger, Wiener und Magdeburger Dome, so wie dem Ulmer Münster nach, kommt dem Dome von Mainz und der Frauenkirche in München etwa gleich, übertrifft aber den Münster von Freiburg, sowie die Dome von Worms und Halberstadt u. s. w. [1]) Was aber die Schönheit und den architektonischen Werth anlangt, so gehört der Regensburger Dom zu den Prachtwerken der *spätern* gothischen Baukunst. Theilen wir nemlich den ganzen Verlauf dieser Baukunst in drei Perioden, so ist die Elisabethkirche von Marburg ein Repräsentant des frühesten germanischen (gothischen) Styls. Die Dome von Magdeburg und Cöln, der Thurm des Freiburger und manche Theile des Straßburger Münsters bezeichnen die Blüthe und zwar die herrlichste Blüthe der deutschen Baukunst. Die dritte Periode dagegen, im Ganzen als eine Zeit des Verfalles zu bezeichnen, hat noch einige Werke hervorgerufen, die dem deutschen Genius volle Ehre

---

1) Wir erlauben uns folgende Tabelle beizufügen:

1.	Die Peterskirche in Rom bedeckt einen Raum von	199,956	Q.-Fuß.
2.	Der Dom von Mailand	110,508	"
3.	Der Dom von Cöln (ausgebaut)	69,400	"
4.	Der Dom von Speyer	69,350	"
5.	Der Münster von Straßburg	58,052	"
6.	" " " Ulm	57,639	"
7.	St. Stephan in Wien	46,866	"
8.	Der Dom in Magdeburg	43,800	"
9.	Der Dom von Augsburg . . . . Die Frauenkirche von München . . . . Der Dom von Regensburg	39,000	"
10.	Der Münster zu Freiburg	34 000	"
11.	Der Dom zu Worms	31,320	"
12.	Der Dom zu Halberstadt	29,350	"

machen müssen, und dazu gehört neben St. Stephan in Wien und dem Münster von Ulm hauptsächlich der Dom von Regensburg. Wir finden in diesen Bauten zwar nicht mehr den reinen und strengen Kirchenstyl des Cölner Domes 2c., vielmehr begegnen uns hier überall zu künstliche Zierathen, wahre Filigranarbeit in Stein, Ueberladung an Dekoration, Biegung des mathematischen Bogens in den sogenannten Eselsrücken, und übertriebene Nachahmung der Natur[1]; aber unerachtet dieser tadelnswerthen Einzelheiten macht das Ganze dieser Bauwerke doch einen eben so wohlthätigen und angenehmen, als höchst großartigen Eindruck, und selbst die größten Bewunderer des rein germanischen Styls, wie Kallenbach, lassen diesen spätern Bauten doch volle Gerechtigkeit und Anerkennung zu Theil werden.

Unter solchen Umständen verdient der Herr Verfasser des vorliegenden Werkes und der ihn unterstützende historische Verein von Oberpfalz und Regensburg allen Dank dafür, daß sie uns mit Opfer so vieler Mühe und Kosten eine so ausführliche, mit ungefähr 20 Stahlstichen und Lithographien geschmückte Beschreibung des Regensburger Domes geliefert haben, und wir unsererseits beeilen uns, den verehrten Lesern der Quartalschrift hierüber Bericht zu erstatten.

Der erste Band, dessen Hauptbild eine sehr hübsche Ansicht des Regensburger Domes von Außen und zwar seiner Front und südlichen Seite gibt, enthält eine großen=

1) Beim Regensburger Dome sind nur die unteren Theile des Chors, weil älter, strenger behandelt. Der sogenannte Eselsrücken dagegen herrscht z. B. in der übrigens prächtigen Front am Sakramentshäuschen und in einer Menge anderer Stellen. Front= und Sakramentshäuschen geben auch viele Beispiele der überkünstelten Filigranarbeit.

theils aus Originalquellen, namentlich aus sehr vielen Bau- und Schenkungsurkunden geschöpfte Geschichte des Regensburger Kirchengebäudes im Ganzen, sowohl des alten, als des neuen Domes mit seinen Thürmen, von der Zeit Constantins des Großen an bis auf die Gegenwart. Herr Schuegraf beschränkte sich nemlich nicht blos auf eine Geschichte der gegenwärtigen Domkirche, sondern er verfolgt seinen Gegenstand bis zu den Anfängen des Christenthums hinauf, und gedenkt darum auch der früheren und ältesten Kirchengebäude, welche Regensburg gehabt hat, und welche die Vorgänger seines gegenwärtigen Domes gewesen sind. Der Ursprung der christlichen Gemeinde zu Regensburg verliert sich aber im Dunkel der ersten Jahrhunderte, und wenn auch nicht zu zweifeln ist, daß eine so bedeutende Römerstadt, wie das alte Regino, frühezeitig schon Bekenner des Christenthums, wohl auch unter dem römischen Militär, beherbergte, so ist dagegen die Sage, daß der Prinz Lucius von England ums Jahr 180, wie in der Schweiz, so auch in Regensburg den christlichen Glauben verkündet habe, sehr unsicher und unzuverlässig. Nicht einmal aus der Constantinischen Zeit wissen wir etwas Gewisses über eine christliche Kirche zu Regino; dagegen treffen wir zur Zeit des hl. Severin, als dieser im benachbarten Noricum und an den Ufern der Donau von Passau hinab bis Wien predigte, d. i. um die Mitte des fünften Jahrhunderts, einen schon etwas besser beglaubigten christlichen Bischof Paulinus zu Regensburg (470—487). Damals war Regino noch von den Römern besetzt; aber bald darauf fiel die Stadt in die Hände der germanischen Barbaren, und die Bojer erstickten die keimende Christengemeinde wieder im Blute. Damals,

i. J. 508, sollen sie den Bischof Lupus, den Nachfolger des Paulinus, sammt seinen Priestern an den Stufen des Altars ermordet haben. Bekannt ist, daß der hl. Rupert, Bischof von Worms, der Vater der Salzburger Kirche, auf seiner Reise dahin i. J. 580 auch zu Regensburg predigte und dessen Herzog Garibald sammt vielen seiner Adelichen taufte. Der eigentliche Apostel Regensburgs aber wurde um die Mitte des 7ten Jahrhunderts der hl. Emmeran, dessen Werk zwei Menschenalter später von Bonifaz, dem Apostel der Deutschen, erneuert, fortgesetzt und festbegründet wurde. — In diesen alten Zeiten hatte Regensburg eine, wenn auch kleine Domkirche, zum hl. Stephan, die, wohl zunächst nur aus Holz, öfter ein Raub der Flammen wurde, aber auf dem gleichen Platze stand, wo sich jetzt noch, als letzter Aufbau derselben, am Domkreuzgange, das alte St. Stephanskirchlein findet. Wahrscheinlich ist diese alte Domkirche auf dem Platze des ehemaligen Capitoliums von Regino erbaut worden, wie H. Schuegraf (Bd. I. S. 24 f.) vermuthet. Er unterstützt seine Ansicht durch das Beispiel von Augsburg, dessen erste Kirche ebenfalls auf den Substruktionen des alten Capitoliums errichtet worden ist. Noch sicherer hätte er vielleicht auf St. Maria im Capitol zu Cöln hinweisen können, welche altmerkwürdige Kirche, die älteste am Niederrhein, noch bis heute ihren Namen dem alten Cölner Capitolium verdankt, das ehemals auf diesem Hügel gestanden war. Als St. Bonifacius das Bisthum Regensburg neu gründete (739), verlegte er den Bischofssitz von der alten Stephanskirche hinweg nach dem Kloster St. Emmeran, weil nur dieses Mittel genug hatte, um den Bischof und seine Canoniker zu erhalten, und der Bischof von Regensburg wurde jetzt

zugleich Abt von St. Emmeran. Auf den Wunsch Carls des Gr. dagegen wurde wieder St. Stephan durch Papst Leo **III.** i. J. 798 zur Kathedrale erhoben, und bald darauf eine ganz neue größere Domkirche von ihm gebaut, und der hl. Petrus zum Patronen derselben erwählt. Doch blieben die Bischöfe noch zugleich Aebte von St. Emmeran, bis der hl. Wolfgang im 10ten Jahrhundert beide Kirchenwürden wieder bleibend von einander trennte (Bd. **II.** S. 70). Im Jahre 891 brannte der Carolingische Bau ab, doch in Bälde stellte man durch Beisteuer der Gläubigen wieder eine neue Domkirche her und diese stand, vielleicht schon die neue Carolinische, südwestlich der alten, nun zur Kapelle herabgesunkenen St. Stephanskirche. In der Nähe der neuen Domkirche lag damals die St. Johanniskirche, zugleich die Pfarr- und Taufkirche der Stadt, später ein Collegiatstift; der Dom aber erlitt wiederholt durch Brand und Anderes Beschädigungen aller Art, so daß im 13ten Jahrhundert ein ganz neuer Bau nöthig wurde, und Bischof Leo der Tundorfer, ein Regensburger Bürgerssohn, im Jahre 1275 den Grundstein des jetzigen Domes legte. Dieser Bischof Leo war der Nachfolger Alberts des Gr., und Viele meinen, schon letzterer, der berühmte Albertus magnus, habe den Plan zum neuen Baue gefaßt. Er hatte ja in Cöln den neuen herrlichen Dom eben erst vor seinen eigenen Augen beginnen sehen (i. J. 1248), und gewiß hatte dieser Cölner Bau viel beigetragen, daß auch in Regensburg, wie anderwärts, jetzt ähnliche große Unternehmungen zur Ehre Gottes und zum Denkmal für die Vaterstadt gewagt wurden. Wie wohl überall, z. B. in Cöln und Straßburg, so wurde auch beim Regensburger Dome zuerst der Chor

gebaut [1]), und dieser ist deßhalb, wie wir schon sagten, noch in strengerem, reinerem Style behandelt. Bischof Leo wurde bei diesem Baue von seinen eigenen Verwandten und anderen Familien Regensburgs treulich unterstützt, und darum trägt der Chor noch jetzt zum bleibenden Zeichen der Dankbarkeit das Wappen der Tundorfer (eine Lilie, aus welcher zwei Rosen sprossen) und der Zande von Regensburg (ein Löwe mit vermummtem Gesichte). Ein wahres Glück für das große Unternehmen war es auch, daß eben damals die 14te allgemeine Synode in Lyon zusammengetreten war. Bischof Leo reiste deßhalb selber dahin, um für seinen Bau Unterstützung zu finden, und nicht nur soll Papst Gregor X. eine bedeutende Summe selber beigesteuert haben, sondern es erließen auch 21 der anwesenden Bischöfe an ihre Gläubigen Aufforderungen zur Beisteuer unter Verheißung von Ablässen und kirchlichen Gnaden. Ob auch der Papst eine Ablaßbulle gegeben habe, ist unbekannt; es hat sich wenigstens keine solche bis auf unsere Zeiten erhalten (Bd. I. S. 83).

Für den ersten Dombaumeister wird von Manchen, so auch von Prof. Dr. Kugler in seiner berühmten Kunstgeschichte, S. 555, Andreas Egl angegeben; allein Hr. Schuegraf zeigt nicht blos, daß Egl erst im 15ten Jahrhundert, zwischen 1440—1448, dem Dombau vorgestanden habe, und der sechste Dombaumeister gewesen sei Bd. I. S. 175. 180); vielmehr ist es ihm auch gelungen, den bisher völlig unbekannten Namen des ersten Meisters zu entdecken, und zwar in einer von ihm wörtlich mitge-

---

1) Am Straßburger Münster ist der Chor so beträchtlich älter, daß derselbe noch in romanischem Styl gebaut ist.

theilten Urkunde aus dem Niedermünster Frauenstifte zu Regensburg. Diese Urkunde ist vom Jahre 1306 datirt und die Aebtissin Irmengard von Niedermünster verleiht darin eine Schenkung an die hinterlassene Wittwe des Dombaumeisters Ludwig: **Anne** (d. i. **Annae**) **relicte (ae) quondam magistri Ludwici operis S. Petri Rat. ac duobus filiis suis** (Bd. I. S. 87. 283).

Leider starb Bischof Leo der Tundorfer schon zwei Jahre nach dem Beginne des Baues, am 20. Juli 1277. Der Chor war damals noch nicht unter Dach gebracht, am Schiffe ohnehin noch gar nicht angefangen; aber seine zwei nächsten Nachfolger, Bischof Heinrich, Graf von Rotteneck († 1296), und Bischof Conradi, Graf von Lupburg († 1313), setzten den Bau fort und beendigten wenigstens den Chor oder alten Bau. Damit schließt die erste Bauepoche.

Ein Anonymus behauptete vor einiger Zeit in der Regensburger Zeitung, Bischof Leo der Tundorfer habe auch schon am südlichen Domthurme zu bauen angefangen. Ueber diese Behauptung ist Herr Schuegraf ganz entrüstet (Bd. I. S. 85); allein bei aller sonstigen Ausführlichkeit hat er doch gerade den wahren Anfang dieses südlichen Thurmbaues mit keinem Worte berührt, nicht einmal eine Vermuthung darüber ausgesprochen. An anderen Stellen (z. B. Bd. II. Vorrede S. VIII) sagt er uns, dieser südliche Thurm sei später erbaut worden, als der nördliche, und nur darum weniger geschmückt, als dieser, weil es der Kirchenfabrik schon zu sehr an Geld gefehlt habe. Daß beide Thürme zu verschiedenen Zeiten entstanden, ist klar; in beiden herrscht eine ganz verschiedene Methode; der nördliche Thurm ist sehr geschmückt, der südliche sehr ein-

fach; aber gerade die strengeren Formen, die in seinem ersten und zweiten Stockwerke herrschen, könnten leichtlich auf ein höheres Alter schließen lassen.

Die zweite Bauperiode fällt mit der Regierungszeit des Bischofs Nicolaus, eines Herrn von Stachowitz aus Böhmen, vom J. **1313 — 1340**, und seiner Nachfolger Heinrich von Stein und Friedrich, Burggraf von Nürnberg, bis **1365**, zusammen; Meister Albrecht und Heinrich der Zehentner waren damals Dombaumeister. Bisher war eigentlich nur der Chor vollendet gewesen, den Bau des Schiffes aber hinderten mehrere zum Collegiatstifte St. Johann gehörigen Gebäude, ja die Collegiatkirche St. Johann selber. Unter Bischof Nicolaus nun kam i. J. **1325** ein Vertrag zwischen dem Domcapitel und dem Capitel von St. Johann zu Stande, wornach nun **4** dem letzteren gehörige Häuser abgerissen wurden, um den Bau des Domes nach Westen, Norden und Süden fortsetzen zu können (Bd. **I.** S. **101. 103**). Auch jetzt floßen wieder reichliche Beiträge zur Unterstützung der Domfabrik, unter Andern namentlich auch von dem Domdechant Ulrich von Au (Awe), gest. **1316**. Wie unter Bischof Nicolaus, so geschah auch unter seinem Nachfolger, Heinrich von Stein, sehr viel zum Weiterbau der Kirche, und namentlich verständigte man sich jetzt i. J. **1341** mit dem Capitel von St. Johann auch über den Abbruch der St. Nicolauskapelle, wodurch die Erweiterung des Domschiffes gegen Norden möglich wurde. Aber noch immer stand die St. Johanniskirche selbst der Ausführung des Domes entgegen, und wenn dieser seinen nöthigen architektonischen Abschluß nach Westen und Süden bekommen sollte, mußte St. Johann abgebrochen werden. Schon durch das Abreißen der Nicolaus-

kapelle war diese Kirche schadhaft geworden, jetzt aber unter Bischof Conrad von Haimberg (1365—1381) kam ein neuer Vertrag mit dem Stifte St. Johann (1380) zu Stande, wornach diese Kirche ganz abgetragen und auf Kosten des Domcapitels an einem andern Platze, auf den Brettern genannt, neugebaut werden sollte (Bd. I. S. 119 bis 122). Damit beginnt die dritte Epoche des Regensburger Dombaues. Heinrich der Zehentner, nach ihm Liebhard der Mynner und Heinrich Dürnstetter waren jetzt die Dombaumeister, die beiden letzteren bis in den Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts. In dieser Periode wurde unter dem prachtliebenden Bischof Johann, Graf von Moosburg, einem natürlichen Sohne des Herzogs Stephan von Bayern (1383—1409), das Schiff des Domes bis an sein westliches Ende fortgeführt und auch um's Jahr 1400 die reich geschmückte westliche Front mit ungemeinem Kunstaufwande erbaut (Bd. I. S. 133). An dieser Front ließ der edle Bürger Gamered der Sarchinger das prachtvolle Portal, den Tod und die Glorie Mariens darstellend, auf seine Kosten errichten (Bd. I. S. 150), und wenn auch diese Neubauten nicht mehr den reinen Kirchenstyl an sich tragen, so gehören sie doch zu den schönsten Erzeugnissen der spätern Periode, und werden durch die außerordentliche Kunst ihres, wenn auch überreichen Schmuckes, immerdar allgemeine Bewunderung erregen. Auch eine wahrhaft großartige Wirkung geht dieser Façade nicht ab, und sie macht auf jeden Beschauer sicherlich einen ehrfurchtgebietenden majestätischen Eindruck. — Um dieselbe Zeit, oder gleich nachher wurde auch der die Nordseite dieser Façade schließende Thurm bis zu zwei Drittheilen seiner gegenwärtigen Höhe erbaut, und es war

der Bürger Stephan der Notangst von Tundorf, der letzte Verwandte des Bischofs Leo des Tundorfers, der beträchtliche Summen hiezu verwendete, um so dem Werke, das vor fast 200 Jahren sein erlauchter Vetter begonnen, gleichsam die Krone aufzusetzen. Der Styl der beiden untern Stockwerke dieses Thurmes stimmt mit dem Style der Façade so sehr überein, daß für beide Bauten eine und dieselbe Entstehungszeit angenommen werden muß. Daß aber dieser Thurm in der That im Jahre 1436 schon eine beträchtliche Höhe erreicht hatte, geht daraus hervor, daß man in diesem Jahre die bisher bei St. Johann aufbewahrten Domglocken darin aufhieng. Dombaumeister war damals Andreas Egl, der Nachfolger Heinrichs des Dürnstetters. Daß ihn viele fälschlich für den ersten Dombaumeister ausgaben, haben wir schon oben berührt. Mit dem Jahre 1436 schließt aber auch die dritte Bauepoche. Die Kirche war jetzt in der Hauptsache vollendet, so zu sagen das Corpus des Domes stand, und der Gottesdienst konnte auch im Schiffe ungehindert eröffnet werden. Dagegen fehlte es noch an den Thürmen und der Front. Wie ungefähr beim Straßburger Münster, so sollte auch beim Regensburger Dome die Front von zwei prächtigen, wenn gleich lange nicht so hohen Thürmen geschlossen werden. Jeder von ihnen sollte nemlich die Höhe von 280 Fuß 6 Zoll erhalten. Wie die späteren germanischen und auch die französisch-gothischen Façadebauten, so hat auch die Façade oder Front der Regensburger Kirche sichtlich hervortretende Etagen [1]); und zwar theilt sie sich in zwei

---

1) Die reineren gothischen Bauten in Deutschland haben keine solche sichtlich hervortretende Etagen, vielmehr ist hier der Uebergang von

solche kolossale Stockwerke, die jetzt mit einem dreieckigen Giebel sammt einem Eichelthürmchen gekrönt sind. Um's Jahr 1436 nun standen die beiden Stockwerke der Façade, aber der dreieckige Giebel ꝛc. fehlte noch. Ganz dieselbe Etageneintheilung haben auch die beiden Thürme. Jeder derselben theilt sich jetzt in drei Stockwerke, im Jahre 1436 aber standen je nur die zwei untern Etagen, und es ist hienach leicht, sich eine Vorstellung von der damaligen Form und äußern Gestalt des Domes zu machen.

Das Nächste, was jetzt in einer vierten Bauperiode (denn so viele, nicht blos drei muß man annehmen) geschehen mußte, war die Erhöhung der Thürme und die Abschließung der Façade durch einen Giebelbau. Außerdem waren im Innern und Aeußern noch manche kleinere Theile zu vollenden, Pyramiden, Statuen, Kreuzblumen u. dgl. aufzustellen. Ohne Zweifel war von alle dem auch bei der großen Zusammenkunft die Rede, welche im Jahr 1459 die berühmtesten Baumeister Deutschlands in Regensburg abhielten. Ja, unser Herr Verfasser meint sogar, diese Meister seien gerade wegen dieses Dombaues von Seite des Hochstifts nach Regensburg eingeladen worden, und die Besprechung hierüber sei der Hauptgegenstand ihrer Verhandlung gewesen (Bd. I. S. 177). Diese Vermuthung erhält noch größere Wahrscheinlichkeit durch

---

einer Abtheilung zur andern immer vermittelt und weicher gemacht durch aufstrebende kleine Pyramiden und Giebel, so z. B. bei dem herrlichen Thurm des Freiburger Münsters. Auch beim Cölner Dom und seinen Planzeichnungen sieht man nichts von Etagen. Dagegen treten dieselben sehr deutlich hervor an der Façade des Straßburger Münsters, an Notre Dame von Paris, an der Kathedrale von Orleans, an St. Gudula in Brüssel ꝛc.

den Umstand, daß damals Rupert I. von der Pfalz auf dem bischöflichen Stuhle von Regensburg saß (1457—1465), hervorgegangen aus der durch Liebe zur Baukunst ausgezeichneten hohen Familie der Pfalzgrafen bei Rhein und Herzoge von Bayern. Von dem Resultate der gemeinsamen Berathungen jener großen Versammlung ist jedoch nichts auf uns gekommen. Dombaumeister zu Regensburg war damals Conrad Roritzer, der bereits unter Andreas Egl Werkführer gewesen war, und das Dombaumeisteramt wurde nun in seiner Familie so zu sagen erblich. Auf ihn folgte zuerst Matthäus, darauf Wolfgang Roritzer. Unter Conrad Roritzer wurde namentlich der Ausbau im Innern des Domes betrieben. Matthäus [1]) dagegen führte den großen dreieckigen Giebel über der Front sammt den darüber gesetzten Eichelthürmchen aus, 1482—1486. Man erkennt hier die bereits eingetretene Geschmacksänderung auf's deutlichste. Diese Aenderung ist aber eine Verschlimmerung, welche den Charakter des gothischen Styls nahezu verwischt; und leider hat nicht blos der Regensburger Dom, sondern auch viele andere gothische Prachtbauten über ähnliche Entstellung zu klagen. Ich erinnere mich hier namentlich des so herrlichen Antwerper Domthurmes, eines der höchsten und schönsten der Welt, der aber leider in einer Art Zopfiade endet.

Derselbe Matthäus Roritzer setzte auch den beiden Thürmen an der Front je das dritte Stockwerk auf, und zwar wurde das des nördlichen Thurmes i. J. 1493 voll-

---

1) Er war auch Buchdrucker und zugleich Schriftsteller über Architektonik. Sein „Büchlein von der Fialen Gerechtigkeit“ hat der in der Geschichte der Baukunst sehr bewanderte Herr Reichensperger i. J. 1845 zu Trier neu abdrucken lassen.

endet, das des südlichen im Jahre 1496 angefangen (Bd. I. S. 185) [1]). Mit diesem dritten Stockwerke hatten beide Thürme ungefähr die Hälfte ihrer beabsichtigten Höhe erreicht; aber leider kamen von nun an keine neuen Stockwerke mehr hinzu, und man begnügte sich zuletzt im 17ten Jahrhundert, unter Bischof Albert Graf von Törring, auf jeden Thurm eine ganz gewöhnliche Dachpyramide zu setzen, so daß sie nunmehr statt 280 nur 160 Fuß Höhe erreichen und über das Schiff der Kirche kaum hervorragen. — Endlich ist ohne Zweifel auch das kunstvolle Sacramenthäuschen, wovon Herr Schuegraf im zweiten Bande seines Werkes eine Abbildung gegeben, ein Werk dieses Matthäus Roritzer (Bd. II. S. 27).

Auf Matthäus folgte Wolfgang Roritzer, wahrscheinlich sein Sohn, in einer Zeit, wo der gothische in den Renaissance-Styl überging, d. i. im Anfange des 16ten Jahrhunderts. Wir wissen jedoch keine größeren Theile am Dome, die er ausgeführt hätte, namhaft zu machen [2]); außerdem verwickelte sich Meister Wolfgang gar bald in meuterische Umtriebe gegen den Magistrat der Reichsstadt Regensburg, ja wurde sogar der „Prinzipal Radlführer“ der Aufständischen, und deßhalb am 12. Mai 1514 hingerichtet (Bd. I. S. 191). Herr Schuegraf fügt bei: „den 20. Oktober 1842 wurde von einem Herrn Max

---

1) Ein dritter Thurm des Regensburger Domes ist ohne Kunstwerth. Er steht auf der nördlichen Seite des Schiffes und heißt Eselsthurm, weil in ihm beim Dombau die Baumaterialien durch Esel hinaufgetragen wurden, mittelst einer Stiege ohne eigentliche Treppen.

2) Herr Schuegraf scheint zwar Bd. I. S. 192 anzudeuten, daß das besprochene Sacramenthäuschen von Wolfgang herrühre; allein die richtigen Jahrzahlen (Bd. II. S. 27) und der ganze Styl des Werkes weisen eher auf den älteren Meister, Matthäus Roritzer.

Porzer dieser Bürgeraufruhr für die Bühne Regensburgs eigens dramatisch bearbeitet, und daselbst aufgeführt. Hierin ist offenbar dem Verbrecher Wolfgang Roritzer, der darin die Rolle eines Helden spielt, das Wort gesprochen und die wahre Geschichte zur Lüge gestempelt worden. Außer diesem einzigenmal wird dieß Drama vermuthlich nimmermehr über die Bühne gehen." Diesem frommen Wunsche des Hrn. Verfassers kann ich vollkommen beipflichten, denn ich selbst wohnte am 20. Oktober 1842 dieser ersten und einzigen Vorstellung des fraglichen Dramas bei, zwei Tage nach der feierlichen Eröffnung der Walhalla.

Natürlich war der Ausbruch der sogenannten Reformation und die dadurch in Regensburg hervorgerufene Entzweiung der Bürger allem Weiterbau am Dome höchst nachtheilig, und erst im Jahre 1618 gelang es, das Gewölbe im Innern der Kirche vollends abzuschließen (Bd. I. S. 197). Während des dreißigjährigen Krieges kam die Domkirche sogar einmal, jedoch nur auf Dreivierteljahre, in den Besitz der Protestanten; außerdem wurde der Domschatz von Herzog Bernhard von Weimar 1633 geraubt. Was aber seit dieser Zeit und schon geraume Jahre vorher an und im Regensburger Dome gebaut wurde, war nichts anderes, als eine schreckliche Entstellung desselben besonders durch die Produkte des sogenannten Zopfstyls, und so wurde die herrliche Kirche in ihrem Innern zu einer wahren Rumpelkammer, bis in den Jahren 1834—1839 König Ludwig von Bayern alles Unpassende, dem gothischen Baustyl Unangemessene aus der Kirche entfernen [1]), manches Schadhafte verbessern, manches Fehlende

1) Nur ein stylistisch ganz unpassendes Denkmal, das des Fürst-

ergänzen, manches Neue beifügen und eine eben so durchgreifende als höchst zweckmäßige Restauration des Ganzen vornehmen ließ. Seitdem macht auch das Innere des Regensburger Domes auf jeden Beschauer einen herrlichen, ebenso großartigen als wohlthuenden, weil harmonischen Eindruck, und schon die dem zweiten Bande des Schuegraf'schen Werkes vorangestellte innere Ansicht des Domes legt hievon Zeugniß ab. Wer aber je diesen Tempel seither **in natura** gesehen, wird um so mehr unserem Urtheile beistimmen, wenn wir sagen, daß nur wenige Kirchen der Welt die Regensburger an wahrer Schönheit und Würde im Innern übertreffen [1]).

Im Verlaufe des Gesagten haben wir bereits schon hie und da auch auf den zweiten Band des vorliegenden Werkes Rücksicht genommen. Wir müssen jetzt noch beifügen, daß, während der erste Theil den Dombau im Ganzen beschrieb, der zweite mehr die Einzelnheiten des Domes in's Auge faßt, und von den in demselben noch vorhandenen oder vorhanden gewesenen Kapellen, Altären und Grabsteinen, ferner von dem Kreuzgange, von der Dombauhütte, der Domschule, der Dompfarrkirche St. Ulrich, von den Domschätzen, von den ehemaligen vier Erbämtern des Stifts und dem hochstiftischen Wappen handelt;

---

primas Dalberg, wurde in der Kirche belassen, jedoch an einen anderen Platz gerückt, wo es die Harmonie nicht so stören kann.

1) Schon aus dem Gesagten erhellt, daß wir dem gothischen Kirchenbaustyl vor allen andern entschieden den Vorzug geben. Den zweiten Platz nimmt dann nach unserer Meinung der romanische, fälschlich oft byzantinische genannt, ein; den späteren Stylarten dagegen, wie sie namentlich durch den Einfluß der italienischen Künstler und der St. Peterskirche sich gestalteten, werden wir niemals, trotz vieler ihrer Schönheiten, ein volles Lob spenden können.

meistens Dinge, die für uns wenigstens nicht dasselbe hohe Interesse haben, wie der Dombau im Ganzen. Wir erlauben uns darum nur noch ein paar Bemerkungen. Herr Schuegraf spricht (Bd. I. S. 178 f.) von zwei im Baubureau der königl. Regierung zu Regensburg hinterlegten alten Planen des Domes, von denen jedoch keiner ausgeführt worden, und die, wie er meint, noch keinem Schriftsteller bekannt geworden seien. Allein Kugler kennt diese beiden Risse, und schreibt von ihnen (Kunstgeschichte S. 555) also: „Zwei alte Baurisse, die sich erhalten haben, stellen die Façade in zum Theil abweichenden Formen dar. Besonders interessant ist der eine von diesen Rissen, der statt der gegenwärtigen zwei unvollendeten Thürme auf den Seiten, Einen Thurm in der Mitte enthält; auch er zeigt die späten, mehr willkührlichen Formen des fünfzehnten Jahrhunderts, diese jedoch sehr harmonisch in das Ganze verschmolzen und das letztere ungemein schlank und kühn emporgeführt.“

Unter den lithographirten Abbildungen des zweiten Bandes befindet sich auch die eines Steinbildes am zweiten Strebepfeiler des südlichen Seitenschiffes. Dasselbe stellt zwei Juden dar, die eben an den Zizen einer Schweinsmutter saugen, während ein dritter das unreine Thier an den Ohren hält (Bd. II. S. 64). Wir fügen bei, daß die mittelalterlichen Bauleute sich ähnlichen Spott gegen die Juden auch bei andern Kirchenbauten erlaubten, wie denn z. B. an der schönen Stiftskirche zu Wimpfen im Thale, am Aeußern des Chors, ein ganz ähnliches Steinbild, wie das eben beschriebene Regensburger, sich findet.

Band II. S. 67 gedenkt Herr Schuegraf eines alten Lobgedichts auf den Regensburger Dom, worin es unter

Anderem heißt:

„Da man St. Michael und St. Quintinus schaut."

Hiezu bemerkt er: es habe niemals einen heiligen Quintinus in der katholischen Kirche gegeben, und restringirt dieß in den nachträglichen Berichtigungen auf Deutschland, mit dem Anfügen: „einen heiligen Quintus (gemartert i. J. 300 n. Chr.) verehrt die Kirche zu Amiens in Frankreich." Abgesehen nun davon, daß die katholische Kirche sowohl am 4. als am 31. Oktober das Gedächtniß eines h. Quintinus begeht, wovon der erstere um die Mitte des 6ten Jahrhunderts, der zweite dagegen, der Patron von Amiens, im Jahre 287 gemartert wurde, treffen wir auch in Deutschland, z. B. in Mainz, Kirchen zum h. Quintin; aber auch ein heiliger Quintus (wie Schuegraf an der letztern Stelle sagt), begegnet uns öfter, so z. B. unter den Heiligen der Stiftskirche in Ellwangen.

Weiterhin möchten wir es sehr bezweifeln, daß schon im 7ten Jahrhundert, wie Bd. II. S. 69 gesagt wird, ein Seminar in Regensburg bestanden habe. Allerdings hat schon der h. Augustin um's Jahr 400 eine derartige Anstalt in seiner Bischofsstadt Hippo regius in Afrika errichtet; allein während der Stürme der Völkerwanderung gingen diese Institute wieder unter, und wurden erst wieder zu Carl's d. Gr. Zeiten von Bischof Chrodegang von Metz restituirt. Wenn nun auch in alten Akten gesagt ist, daß der h. Erhard und sein Bruder Hidulph um die Mitte des 7ten Jahrhunderts ihre Bildung zu Priestern in Regensburg erhalten hätten, so läßt sich daraus doch noch nicht auf die Existenz eines Seminariums schließen, vielmehr können diese beide Männer, wie es ja auch in der ältesten Kirche geschah, ihre Bildung durch den persönlichen

Umgang mit dem Bischof und älteren Priestern gewonnen haben.

In Band **II.** S. **90** f. wird ein, zugleich in Lithographie abgebildeter, Stein als das Grabmal des Bischofs Hartwig **II.** erkannt, und die Linien, welche in diesen Stein eingegraben sind, für Hinweisungen auf die h. Weihen des Subdiakonats, Diakonats, Presbyterats und Episcopats erklärt. Mir scheint diese Deutung völlig willkührlich, unbegründet und unwahrscheinlich, und viel lieber möchte ich annehmen, die fraglichen Linien haben niemals zu etwas Anderem, als zur Verzierung jenes Steines gedient.

Sollen wir noch etwas tadeln, so ist es neben einigen Einzelnheiten und einer hie und da minder glücklichen Darstellungsweise besonders das, daß Hr. Schuegraf keinen Grundriß des Regensburger Doms beigegeben und überhaupt das rein historische und antiquarische Element gar zu sehr bevorzugt hat vor dem ästhetischen und kunsthistorischen.

Endlich wollen wir noch im Interesse der allgemeinen Kirchengeschichte die näheren Notizen herausheben, welche Hr. Schuegraf über den in der Geschichte der Reformation und des Bauernkrieges so übel berüchtigten Pastor **Dr.** Balthasar Huebmayr, ehemaligen Domprediger in Regensburg, mitgetheilt hat. „Er schrieb sich", wird Bd. **II.** S. **233** gesagt, „bald Hiebmajr, bald Hubmör, auch öfter Balthasar Friedberger, von seiner Vaterstadt Friedberg unweit Augsburg. Im Jahre **1512** wurde er als Professor der Theologie nach der Universität Ingolstadt berufen, und hier erhielt er erst den Doctorgrad. Nach Verfluß eines dreijährigen Lehramtes wurde er von da als Domprediger nach Regensburg abgerufen, wo er im alten

Bischofshofe, dem jetzigen Domherrn-, zuvor Rentmeisterhofe an der Donau wohnte. Später trat er zu Luther's Lehre über, und wurde Meßpfründner bei der schönen Maria (Neupfarre), früher der Judensynagoge, zu deren Zerstörung er vermittelst seiner ehedem im Dome gegen die Juden gehaltenen scharfen Predigten sehr viel beigetragen hatte. Um das Jahr **1524** ging er von hier weg nach Waldshut in der Schweiz, und wurde da Pfarrer. Hier neigte er sich zur Sekte der Wiedertäufer, ja er warf sich zum Schutzherrn und Patron derselben auf. Da aber Waldshut unter dem Szepter der Erzherzoge von Oestreich stand, so wurde ihm das Predigen im Sinne dieser damals mit Feuer und Schwert verfolgten Sekte strengstens verboten; und als Huebmayr sich nicht an dieses Verbot kehrte, wurde nach ihm gefahndet. Allein er entkam durch die Flucht nach Zürch. Auch hier fand er keine Sicherheit für seine Lehre: bereits von den Zwinglianern gefangen gesetzt, und zum Widerrufe seiner ketzerischen Irrthümer aufgefordert, zog er eine neue gewaltsame Flucht aus seinem Kerker diesem Bekenntnisse vor, und es gelang ihm, nach Mähren zu entkommen. Endlich hier wurde seinem Bemühen, die wiedertäuferische Lehre auszubreiten, ein Ziel gesetzt; er wurde auf Befehl Kaiser Ferdinand's **I.** festgenommen, und da er seine Irrthümer nicht abschwor, den **10.** Merz **1528** in Wien öffentlich verbrannt. Er hinterließ mehrere Druckschriften, die man in Kobolt's Gelehrten-Lexicon **I** und **II**, dann in den von Maurus Gandershofer verfaßten gedruckten Beiträgen findet."

Hefele.

2.

Ueber die Zukunft der Kirche in Oesterreich. Briefe von Dr. Sylvius. Regensburg. Verlag von G. J. Manz. 1848. 132 S. gr. 8. Preis 48 kr.

Diese Briefe reihen sich an die von dem Unterzeichneten im vierten Heft des vorigen Jahrgangs angezeigte „Versammlung von Geistlichen zu Prag“ und ihre Verhandlungen auf zweifache Weise an, denn sie besprechen gleichfalls die kirchlichen Angelegenheiten in Oesterreich, und rühren, wie aus dem angenommenen Namen zu vermuthen ist, von einem in Böhmen lebenden, ganz gesinnungstüchtigen und schriftstellerisch gewandten Priester her. Um so mehr glaubt Ref. den Inhalt dieser Briefe, und der ihnen im Anhange beigegebenen gewichtigen Aktenstücke den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen zu sollen.

Im ersten Briefe sucht der Verf. vor allem den richtigen Begriff von Reformen in der Kirche festzustellen, da vorauszusehen sei, daß es in unserer sturmbewegten Zeit an Vorschlägen zu kirchlichen Reformen nicht fehlen würde, andererseits aber zu erwarten stehe, daß in manchen Reformprojekten sich die Eingebungen des Geistes der Zeit und Welt offen zu Tage legen würden, weil gar Manche weder einen richtigen Begriff von der Kirche haben, noch wissen, in wiefern und in welcher Weise sie reformirt werden könne oder müsse. Es wird daher zuerst gezeigt, die Kirche sei ihrer Natur und ihrem Wesen nach jene Körperschaft, in welcher das Haupt derselben Christus Jesus durch den heiligen Geist mittelst des von ihm gesetzten Apostolats das Heil der Menschheit bis an's Ende der

Zeiten wirket; in ihr also ist göttliche und menschliche Wirksamkeit auf's innigste verbunden zur Vollführung der Erlösung, zugleich und ebendarum ist sie aber als der Leib Christi auch gebunden an das Gesetz des lebendigen Organismus, d. h. das Gesetz der lebendigen Entwickelung oder des Wachsthums von Innen heraus, so daß sie in jedem Moment ihrer naturgemäßen Entwickelung vollkommen ist, und dennoch in ihrer Vollendung beständig fortschreitet. Dieß ist die Vollkommenheit der Kirche in ihrer eigenen Umgestaltung, aber weil die Kirche ein menschlicher Körper, ihre Glieder Menschenkinder sind, erfährt sie wie die Menschheit in ihrem zeitlichen Verlaufe Trübung und Verunreinigung von Seite des Zeit- und Menschengeistes, und bedarf einer Reformation. Wie daher die Thätigkeit des Apostolats sich einerseits als conservativ und progressiv zu erkennen giebt, so muß sie andererseits auch wesentlich reformatorisch sein. Aus diesem zweifachen Grundsatze werden sodann die zwei Fragen beantwortet: von Wem jegliche Reform in der Kirche ausgehen müsse, und worin sie, der Bestimmung der Kirche entsprechend, allein bestehen könne?

Der zweite beantwortet die Frage, ob in der Kirche Oesterreichs Reformen nothwendig seien, durch eine Beleuchtung ihrer Zustände in der Vergangenheit und Gegenwart. Hier folgt denn eine Aufzählung und gedrängte Darstellung der Beschränkungen, Unterdrückung und Vergewältigung der kirchlichen Freiheit und ihrer Güter durch das Fürst-Kaunitzische System; voran die Aufhebung alles freien und unmittelbaren Verkehrs der Bischöfe mit dem päpstlichen Stuhl, nur in wenigen Fällen fand noch eine Communication statt, und diese nahm die Staatsregierung

in ihre Hand, und behielt sie darin bis auf die jüngste Zeit, nachdem die bedeutendsten deutschen Regierungen — Preußen und Baiern, im Jahre 1841 diesen Verkehr freigegeben hatten; die Vernichtung der kirchlichen Autonomie durch die weiteste Ausdehnung des sogenannten **Placet**, dem nicht nur alle Anordnungen des apostolischen Stuhls, sondern auch alle Erlasse der Bischöfe an Klerus und Volk unterworfen wurden, was soweit gieng, daß noch in der jüngsten Zeit verordnet wurde, die Bischöfe sollten nur nach Intimation der Landesstellen außerordentliche öffentliche Andachten ausschreiben können; dazu die k. k. Verordnungen **in Publico-ecclesiasticis**, durch welche bloß in den Jahren 1780—84 so stark in die Kirche hereinregiert wurde, daß die Sammlung derselben 3 Theile in kl. Folio umfaßt, deren erster Theil nicht weniger als 230 Numern mit zwei Anhängen, jeder wieder zu 70 Numern begreift. Einen großen Theil derselben bilden die Verordnungen in Ehesachen, durch welche kirchliche Ehehindernisse theils aufgehoben, theils in das Civilgesetzbuch aufgenommen wurden, um der Kirche das Eherecht zu entziehen, wie ihr das Disciplinarrecht durch das **Placet** in jeder Weise verkümmert war. Zuletzt berührt der Verf. noch das Schalten und Walten mit dem Eigenthum der Kirche; außer dem Vermögen der Jesuitenhäuser, welches incamerirt wurde, wurden i. J. 1782 624 Klöster aufgehoben, und aus ihrem Vermögen der Religionsfond gebildet, in dessen Verwaltung den Bischöfen die Einsicht zwar gesetzlich zugesichert, aber niemals gewährt worden ist; zugleich hatte die Verordnung vom 21. März d. J., wornach alle Kirchen- und Stiftungskapitalien nur in öffentlichen Fonds angelegt werden durften, das baare

Vermögen der Kirche den bekannten Wechselfällen des Staatscredits preisgegeben, so daß es schon lange das offene Geheimniß ist, der österreichische Religionsfond bestehe nur mehr auf dem Papiere. — Der Verf. schließt mit der Klage, daß durch die völlige Einreihung der Kirche in den Mechanismus des Polizeistaats ihre Vorsteher und Diener als bloße Staatsbeamte erschienen, die der Dämon der Bureaukratie immer mehr zu geplagten Schreibern herabdrückte. (Ref. erfährt hier, daß, als sein Aufsatz über die Schreiber in der Kirche erschien, die theologische Quartalschrift in Oesterreich verboten wurde, während doch im Lande der Schreiber er und die Zeitschrift unangefochten blieb.)

Im dritten Briefe wird die Frage beantwortet, wie es möglich war, den österreichischen Klerus dahin zu bringen, daß er bis an die dreißiger Jahre gar nicht zum Bewußtsein seiner schmählichen Abhängigkeit und Bevormundung kam? Dafür hatte der Polizeistaat auf mehrfache Weise gesorgt, zunächst durch die Schulbildung; schon unter der Kaiserin waren für die theologischen Studien Normal-Lehrbücher in allen Hauptfächern vorgeschrieben worden, ganz besonders war man aber beflissen gewesen, im Kirchenrecht die Grundsätze des Febronius in Verbindung mit den Maximen des Territorialsystems zur Geltung zu bringen; dazu dienten die Lehrbücher der beiden Riegger (Paul und Joseph Anton), später das von G. Rechberger; in Beziehung auf diese Normalbücher lautete die Verordnung vom 3. Okt. 1771: „daß die in der gedruck„ten **Synopsi juris ecclesiastici publici et privati** „enthaltenen Lehrsätze auf allen Universitäten und Lycäen „bei den abzuhaltenden öffentlichen Vertheidigungen zur

„unabweichlichen Richtschnur genommen, sofort von dem „Professore canonum keine andern als diese Lehrsätze „ausgesetzet, von dem Fakultätsdirektor aber ein wachsames „Auge getragen werden solle, damit weder auf den Schulen „noch sonst irgendwo in einem Kloster kein Gegensatz da- „von in was immer für einer Gelegenheit dem Publiko „vorgeleget werde.“ Diese Tyrannei dauerte bis 1834, wo das Rechbergerische Lehrbuch cassirt wurde, und dann von manchem Katheder herab die ächten Principien des kirchlichen Rechts verkündet wurden. Zu den obigen Lehrbüchern suchte denn auch die Staatsklugheit die tauglichen Professoren, und um ganz sicher zu gehen, wurden bald nur Weltliche mit dem Vortrage des geistlichen Rechts betraut. Da endlich vorzüglich daran lag, an den Herren Ordinarien verläßliche Vollziehungsorgane der Hofdekrete in ecclesiasticis zu haben, so wurden bis in die zwanziger Jahre herauf nur Männer des Bureau (aus den Landesgubernien oder dem Staatsrath) auf die bischöflichen Stühle Oesterreichs erhoben. Der Verf. schließt diesen Abschnitt mit den Worten: Gott weiß, wie lange noch das der Kirche verderbliche System wäre gehandhabt worden! Auf daß die Kirche in Oesterreich frei würde, mußte das System des Staatsabsolutismus fallen; siehe, es ist zum Falle gekommen wider Vermuthen; der Herr hat seine Kirche frei gemacht.

Nun wird der Blick in die Zukunft gewendet. Das Erste, was erwartet wird, ist natürlich die Freiheit der Kirche; in dieser Hinsicht werden mit Rücksicht auf den bisherigen Zustand drei Postulate gestellt: 1) Die hierarchischen Gewalten des Papstes und der Bischöfe müssen sich fortan in Oesterreich frei und ungehemmt äußern dürfen,

also daß kein Erlaß des apostolischen Stuhls und der Bischöfe ferner dem **Placet** und der präventiven Censur des Staates unterliege. 2) Deßhalb darf auch die Staatsregierung den Verkehr der Bischöfe mit dem Papste ferner nicht mehr controliren; denn das Haupt der katholischen Kirche ist auch das Haupt der Kirche in Oesterreich, und folglich keine auswärtige Macht. 3) Der Staat erlaube sich nie mehr, über was immer für einen kirchlichen Gegenstand etwas verordnen zu wollen, in Regelung solcher Dinge aber, die den Staat berühren, werden die kirchlichen Auctoritäten den Forderungen und Wünschen der Staatsgewalt gebührende Rechnung tragen. Der Grund, auf welchen der Verf. die Erwartung stützt, daß der Staat diese Forderungen anerkennen werde, ist der §. 31 der unter dem 25. April von dem Kaiser gegebenen Verfassung, worin die Kirche in Ausübung des Gottesdienstes frei erklärt wird. Referent glaubt wohl, daß aus dieser etwas beschränkten Fassung sich die obigen Freiheiten durch Folgerungen entwickeln lassen, auch ist es möglich, daß in den Verhandlungen des österreichischen Reichstages über den Verfassungsentwurf der §. 31 noch Erläuterungen und Zusätze erhalte; aber die Bestimmungen der deutschen Grundrechte (und beziehungsweise unserer württembergischen Verfassung) sind doch weiter und klarer, wenn es §. 14 heißt: jede Religionsgesellschaft oder Kirche ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig. Mögen die österreichischen Bischöfe das Gleiche sich zum Ziel ihres Strebens machen.

Von der Freiheit geht der Verf. über zu dem Schutze, den die Kirche von dem Staate fordern kann; sie fordert aber als anerkannte Corporation nicht mehr, als was der

Staat jedem Bürger zu leisten schuldig ist — Sicherheit der Person und des Eigenthums. In dieser Beziehung wird nun die Frage aufgeworfen: was hat die Kirche in Oesterreich bezüglich ihres Besitzthums in Zukunft zu gewärtigen? Die Antwort hängt von dem Ausgang des Kampfes ab, der seit den Märztagen unter uns zwischen Willkühr und Gesetz, zwischen Gewalt und Recht, zwischen Revolution und Constitution geführt wird. Geht die letztere als Siegerin aus dem Kampfe, so ist alles Kirchengut unter der starken Aegyde der gesetzlichen Verfassung sichergestellt; siegt aber die Revolution, so wird sich dieselbe sogleich auf die Güter der Kirche stürzen. Dann würde der Kirche nichts übrig bleiben, als in gottergebener Resignation zu sprechen: der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, der Name des Herrn sei gepriesen. Bleibt aber der Kirche ihr Vermögen unter dem Schutze des Staats, so reclamirt sie auch das ihr als Eigenthümerin zustehende Recht der freien Verwaltung, welche der Staat ihr bisher widerrechtlich entzogen hatte. Von einer ausdrücklichen Reclamation des Religionsfonds, welche das Prager Programm enthält, kommt hier nichts vor.

Unter den übrigen Gegenständen, welche bei der Erneuerung und Bessergestaltung des kirchlichen Lebens zur Sprache kommen, gedenkt der Verf. zuerst der religiösen Orden mit ihren Stiften und Klöstern, deren Aufhebung die nach dem Kirchenvermögen gierige Welt ganz besonders verlangt. Der Verf. selbst scheint mit dem Geiste derselben nicht sehr zufrieden gemäß der mitgetheilten Notizen, wie daß in der Josephinischen Zeit die Cisterzienser in Goldenkron in Böhmen ihr Kloster selbst in Brand steckten im Grimm darüber,

daß es nicht in die Auflösung gefallen war; und vor nicht langer Zeit ein erzbischöfliches Ordinariat einen Convent aufhob — **ob dissolutos conventualium mores et penitus collapsam disciplinam**; und ein erleuchteter und vollendeter Ordensmann zu dem Verfasser sagte: die Welt komme mit ihrem Rufe nach Klosteraufhebung zu spät, denn es existire bei uns kein Kloster mehr (nemlich nach dem Geiste), darum thut der Verf. den Ausspruch: Ordenshäuser, welche ihrem Zwecke ganz und gar nicht mehr entsprechen, mögen bei dem Umschwung der Dinge aufgehoben werden. Da indessen in vielen derselben gesunde und tüchtige Elemente sich erhalten haben, die einer Wiederbelebung entgegensehen, in andere der Verfall durch die Welt und die Staatsregierung gekommen sei, und in den Ordensregeln und den ursprünglichen Verfassungen das Mittel zu ihrer Regeneration liege, so sollen diese benützt, und die Klöster wieder unter die Aufsicht ihrer verfassungsmäßigen Obern gestellt werden; jedenfalls könne über die Auflösung nur die Kirche entscheiden.

Der fünfte Brief spricht Wünsche und Erwartungen in Beziehung auf das Episcopat aus, und der erste Wunsch ist eine Vermehrung der Bisthümer. Der Verf. bemerkt mit Recht, daß der Umfang derselben zwar in Deutschland überhaupt, aber ganz besonders in Oesterreich zu groß sei, als daß Ein Mann, welcher der Hauptträger des kirchlichen Lebens ist, seinem großen Amte und den kirchlichen Reformen, welche die Zeit fordert, genügen könnte, zu groß, als daß er überall unmittelbar und persönlich walten, mit eigenen Augen und Ohren vernehmen, und überall, wo es noth thut augenblicklich eingreifen könnte. Namentlich für Böhmen, welches bei vier Millionen

Katholiken nur vier Bisthümer hat, sei eine Vermehrung derselben nothwendig, da das Erzherzogthum Oesterreich bei einer katholischen Bevölkerung von **2,250,000** Seelen schon vier Bisthümer hat; er hält es daher für angemessen, wenn jeder Kreis in Böhmen seinen Bischof hätte; der Staatsregierung aber käme es zu, sowohl über die Vermehrung als über die Umgränzung der neuen Bisthümer eine Vereinbarung mit dem päpstlichen Stuhle zu treffen. Von einer Vermehrung der bischöflichen Kräfte erwartet der Verf. ferner ein neues Ferment des kirchlichen Lebens, insbesondere einen lebendigern Verkehr unter den Bischöfen einer Provinz, ein neues Aufleben des Metropolitan- und Primatialsystems, das eben mit dem Verkommen des kirchlichen Lebens eingeschlafen ist, auch Synoden würden dann ebenfalls von selbst ins Leben treten als natürliche Manifestation der lebendigen Gemeinschaft, und des alle Glieder der kleinern und größern Organismen durchdringenden einheitlichen Bewußtseins. Zuletzt wird auch von der Wahl der Bischöfe gesprochen; nachdem alle Phasen, welche das Wahlrecht erlitten, kurz durchgegangen und gezeigt worden, daß es zuletzt beinahe in allen Ländern an die Staatsregierungen gekommen, wird dieß als erworbenes Recht anerkannt, und nur ein nämlich der Fall ausgenommen, wenn der Staat mit dem Vermögen der Kirche auch die Güter und Renten der Bisthümer in Beschlag nehmen würde, in welchem Falle die Kirche die Freiheit ihrer bischöflichen Wahlen mit allem Recht in Anspruch nehmen könnte.

Im sechsten Briefe beleuchtet er die Bestrebungen des Liberalismus für die Umgestaltung der Liturgie. Er hat hier zunächst das Programm der Versammlung von Geistlichen zu Prag im Auge (man vergl. Heft 4.

des vorigen Jahrg.), und bekämpft die dort aufgestellten Forderungen zum Theil mit denselben Gründen wie der Referent, nur in schärferen Ausdrücken, besonders aber hebt er das Gesetz der Einheit hervor, welches die Kirche wie in allen ihren Lebensgebieten so auch auf dem Gebiete des Cultus als der Centralsphäre geleitet hat, und den unveränderlichen Grund dieser Einheit, das ewig gleiche Wesen der Haupthandlung des Cultus, das Eine Opfer des neuen Bundes zur Erlösung der ganzen Menschheit, wofür der Herr selbst die Grundlinien in Wort und That entworfen, und welche unter allen zufälligen Formen überall dieselben geblieben sind, bis sie in der römischen Kirche ihre vollkommenste Form erhalten haben. Gegen die Forderung, die Liturgie in den verschiedenen Volkssprachen zu feiern, werden zwei sehr triftige Gründe geltend gemacht; einmal daß wie diese Forderung aus dem selbstsüchtigen Streben der Völker in der gegenwärtigen Zeit, immer weiter auseinander zu gehen, also aus einem heidnischen Prinzip hervorgeht, so auch ihre Gewährung sondernde und trennende Elemente in die tiefste und innigste Sphäre des kirchlichen Lebens pflanzen, und damit dem Geiste des Christenthums gerade entgegen wirken würde, dessen ausgesprochene Bestimmung ist, die Völker zu einigen; sodann würde die stets sich bewegende Volkssprache auch die liturgischen Ideen immerfort in Fluß setzen, und so den Glauben selbst alteriren. Dieß ist der Grund, warum nur eine ausgestorbene und darum unveränderliche Sprache sich zum liturgischen Gebrauch eignet, wie denn außer der römischen auch die übrigen liturgischen Sprachen der Griechen, Nestorianer, Maroniten, Armenier und illyrischen Slaven jetzt todte Sprachen sind. Uebrigens ist

für das Volk das Verständniß der Liturgie heutzutage auf mehrfache Weise erleichtert.

Am ausführlichsten wird im 7. Brief die Cälibatsfrage besprochen. Nachdem die Erklärungen Christi (Matth. 19, 10—12) und des Apostels (1. Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 5. 6) angeführt worden, geht der Verf. zur Praxis und Disciplin der alten Kirche über, die sie in den Kanones verschiedener Concilien ausgesprochen hat, und zeigt in einem geschichtlichen Ueberblick, wie die morgenländische Kirche auf der trullanischen Synode im J. 692 die laxere Disciplin zum Gesetz erhoben, die abendländische aber die alten Bestimmungen über den Cälibat der Geistlichen in ihrer Gesetzgebung aufrecht erhalten, als sie in den Wirren des 11ten Jahrhunderts verfallen wollte, durch Gregor VII. wieder hergestellt, bei einem neuen Verfalle im 16ten Jahrhundert den ungestimmen Forderungen einer Aufhebung dieses Disciplinargesetzes nicht nachgegeben, ja selbst Joseph II., welcher wohl daran dachte (und Napoleon, dem es angerathen wurde), so viele Schwierigkeiten dabei fanden, daß man die Sache für immer fallen ließ. Denen aber, die in der jüngsten Zeit den Ruf um Aufhebung des Cälibats wieder erheben, stellt der Verf. folgende Gründe entgegen. Voran den hohen Vorzug der Virginität, den die Kirche dogmatisch ausgesprochen, und ihren Zusammenhang mit dem Apostolat und dem Priesterthum, wovon sich in manchen Aussprüchen Christi und des Apostels Paulus Belege finden; diese Idee war es, welche von der Wiege des Christenthums gepflegt, und in der Vorstellung des christlichen Volks tief gewurzelt diesem die Aufhebung als eine Unmöglichkeit erscheinen ließ, gegen welche selbst der Papst nichts vermöchte, und dem Staate

schon die Competenz fehlte. Ferner berührt der Verf. mit kräftigen Worten, wie die Ehelosigkeit des Klerus eine für das Staatswohl (besonders in unserer Zeit) bedeutende Institution ist; wollt ihr noch mehr Volk und Armuth haben, ruft er, wollt ihr den Staat noch mehr belasten durch größere Gehalte und Pensionen? Sodann wird von der Staatsnoth zu der Noth des beweibten Geistlichen übergegangen, Haussorgen, Kindersorgen, Behinderung in der Erfüllung seiner Berufspflichten, der Wohlthätigkeit u. s. w. Endlich werden auch auf die Einwürfe — von den Cälibatsscandalen, dem angeblichen Zwangsgesetz passende Antworten gegeben. Referent setzt nur das Eine bei, daß diejenigen nicht wenig irren, welche glauben, daß die Aufhebung des Cälibats eine wesentliche Verbesserung des Klerus in unserer Zeit bewirken könnte; das Verlangen nach Weibern ist nur eine Manifestation unter vielen andern des moralischen Grundübels unserer Zeit, der herrschenden Selbstsucht, sinnlichen Genußsucht, des Unvermögens, sich um eines höhern Zweckes willen ein Opfer aufzulegen, oder sein Begehrungsvermögen dem Gesetze zu unterordnen; darum können Concessionen, welche dieser herrschenden Stimmung in einer Richtung gemacht werden, sie nicht dämpfen oder beschwichtigen, sie verlangt Ungebundenheit in allen Richtungen; darum bestehe auch das Gesetz auf seiner Forderung, und verlange den ganzen Menschen.

Die Beilagen, auf welche sich der Verf. als auf anerkannte Auctoritäten oder als weitere Entwickelung des von ihm gesagten beruft, sind: a) Eine Adresse des Herrn Fürst-Erzbischofs von Olmütz, Freiherrn M. J. v. Summerau-Beckh, an das hochlöbliche Ministerium des Innern

zu Wien, vom Mai d. J. In dieser Adresse bemerkt der Fürst-Erzbischof zuerst die Hindernisse, welche das auf die Erhaltung der öffentlichen Ruhe und auf den Gehorsam abzielende Wirken des Klerus beirren, und drückt dann die Erwartung aus, daß bei der Consolidirung der constitutionellen Monarchie darauf werde Bedacht genommen werden, daß auch das kirchliche Walten und Wirken sich frei und unbeirrt entwickeln könne, in dem freien Verkehr der Bischöfe mit dem Oberhaupt der Kirche, der wiederhergestellten Geltung der kanonischen Vorschriften, der Leitung der geistlichen Seminarien und Pfarrkonkursprüfungen, dem religiösen Einfluß auf die Schulen, der Erhaltung und Verwaltung des noch bestehenden Kirchenguts, und der den Bischöfen zustehenden Einsicht in die Verwaltung des Religionsfonds. b) Eine Petition des bischöflichen Ordinariats zu Linz an das hohe k. k. Ministerium des Innern bezüglich der neuen Regelung des Verhältnisses der katholischen Kirche zur constitutionellen Monarchie in Oesterreich, dd. 13. Juni 1848. In dieser Petition sind dieselben Forderungen zum Theil noch ausführlicher vorgetragen wie in obiger Adresse, und außerdem noch einige andere, wie Vertretung des Klerus auf dem Reichstage, Befreiung desselben von dem Zwange eine kirchliche Function contra canones vornehmen zu müssen, ein billigeres Verfahren bei der sogenannten Adjustirung der Pfründefassionen, der Abschluß eines Concordats mit dem apostolischen Stuhl. c) Petition der Diöcesen Seckau und Leoben an den ersten constituirenden Reichstag Oesterreichs vom 13. Juni 1848, bedeckt mit 900 Unterschriften aus dem Säcular- und Regularklerus; außer den bereits erwähnten Forderungen kommt hier besonders die Freiheit

der Bildung religiöser Vereine vor. d) Antrag auf allseitige wirksame Pflege des positiven Christenthums, gestellt an die erste Kammer der badischen Stände am 24. Febr. 1848 vom geheimen Rath Prof. Dr. v. Hirscher; ein Aktenstück, welches der Verf. um seiner hohen Wichtigkeit willen aufgenommen hat.

Drey.

3.

Dr. Heinr. Andr. Christ. Hävernick's, weil. ord. Prof. d. Theol. an der Univ. Königsberg, **Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments**, herausgegeben von **Dr. Heinr. Aug. Hahn**, Licenciaten der Theol. u. Privatdoc. an der Universität zu Königsberg, ord. Mitgliede der hist.-theol. Gesellschaft zu Leipzig. Mit einem Vorwort von **Dr. J. A. Dorner**, Consistorialrathe u. ord. Professor der Theol. zu Bonn. Erlangen. 1848. Preis 2 fl. 6 kr.

Die sogenannte biblische Theologie und biblische Dogmatik ist eine erst in neuerer Zeit auf protestantischem Boden entstandene und ihm eigene theologische Disciplin. Sie ist noch zu jung, um eine bedeutende Literatur haben zu können, weßhalb jede nur etwas erhebliche Leistung in Betreff ihrer, und daher namentlich die vorliegende, sich eine günstige Aufnahme wird versprechen dürfen. Selbst ihr Name, der erst mit dem 18. Jahrh. aufgekommen ist, ist sonderbarer Weise noch älter als die Sache selbst. Denn was anfänglich als biblische Theologie oder unter ähnlichen Titeln erschienen ist, wie z. B. noch die „biblische Theo-

logie“ von Haymann (4. Aufl. 1768), besteht nur in Sammlungen von biblischen Beweisstellen ohne gute Ordnung und exegetische Gründlichkeit, und verdient den Namen biblische Theologie fast eben so wenig als etwa eine biblische Realconcordanz. Einen etwas mehr wissenschaftlichen und von der hergebrachten protestantischen Dogmatik weniger abhängigen Charakter erlangte sie erst, als man seit Bahrdt und Semler ziemlich allgemein nicht bloß auf Seite der Rationalisten, sondern auch der Supranaturalisten die Ueberzeugung gewann, daß zwischen der Lehre der Bibel und der Lehre der protestantischen Kirche eine bedeutende Verschiedenheit obwalte. Natürlicher Weise nahm aber jetzt die biblische Theologie entweder eine gegen das hergebrachte Dogma feindliche Richtung, wie z. B. schon in Bahrdt's eigenem „Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik“ (1769), und suchte den Rationalismus im Gegensatz zum supranaturalistischen Dogma als schriftgemäß nachzuweisen, oder sie nahm für eben dieses Dogma Parthei und suchte, wie z. B. in der „biblischen Theologie“ Zachariä's, die Differenz zwischen ihm und der Schriftlehre auszugleichen, beide mit einander in Einklang zu bringen und so den einmal geltenden protestantischen Glaubenssätzen den Charakter der Schriftmäßigkeit zu vindiciren. Im ersten Falle wurde sie freilich unabhängig von der herrschenden Dogmatik, aber zugleich auch beinahe untheologisch, im zweiten dagegen wurde sie dem Dogma fast eben so dienstbar als in ihrer früheren unwissenschaftlichen Gestalt, obwohl es jetzt weniger diesen Anschein hatte.

Hr. Hävernick sucht das Bedenkliche einer solchen Erscheinung auf protestantischem Gebiete eher zu verdecken

als in's Licht zu setzen, und bemüht sich, ganz selbstständig und unbefangen, nicht „nach einem bereits von vorn herein gebildeten Systeme", sondern einfach mit Hülfe „gesunder exegetischer Forschung nach gesunden exegetischen Principien" (S. 3) den biblischen Lehrgehalt aus den hl. Schriften zu entnehmen und „organisch wissenschaftlich" darzustellen. Uebrigens behandelt er nicht die ganze biblische Theologie, sondern nur die Theologie des alten Testamentes, und zerlegt sich seine Aufgabe in 2 Theile, 1) einen „allgemeinen oder vorbereitenden Theil der biblischen Theologie", und 2) einen „speciellen Theil der biblischen Theologie", wobei wir als Nebensache bemerken, daß der Ausdruck „biblische Theologie" nicht gut gewählt ist, da es sich sowohl im allgemeinen als speciellen Theile, wie auch der Titel des Buchs besagt, bloß um's alte Testament handelt.

Der erste Theil befaßt sich mit den Erkenntnißquellen, nicht, wie wiederum die Aufschrift sagt, der biblischen, sondern der alttestamentlichen Theologie, und der Ableitung des Lehrstoffes aus denselben; sodann mit dem religiösen Princip des Hebraismus und seinen verschiedenen Auffassungen; endlich mit der Stellung desselben zu andern Religionen und den aus ihm hervorgegangenen religiösen Richtungen.

Daß die alttestamentlichen Schriften als Quellen der alttestamentlichen Theologie bezeichnet werden, versteht sich wohl von selbst. Die nächste Frage wäre: welches sind diese Schriften? Hr. H. umgeht jedoch diese Frage und stellt sich einfach auf den palästinensisch-jüdischen Standpunkt. Die deuterokanonischen Bücher nennt er schlechthin Apokryphen und bezeichnet sie als eine matte Nachahmung der ältern wirklich biblischen Schriften, als eine legenden-

hafte Zuthat zu denselben von geschichtlicher, theologisch-dogmatischer und gesetzlich-juridischer Art. Wir sind nicht gesonnen, dagegen zu streiten oder etwa zu zeigen, daß auf dieselbe Weise und mit ganz gleichartigen Gründen, wie bei den deuterokanonischen, auch bei den protokanonischen Büchern, der vorgeblich geschichtswidrige und legendenhafte, überhaupt nichtkanonische Charakter bewiesen worden ist; wir wollten einfach nur auf die Sache aufmerksam machen, weil die protestantische Lehre in Betreff des alttestamentlichen Kanons dem Hrn. Verf. ungeachtet seiner „ächt wissenschaftlichen Selbstverläugnung“, gleich von vorn herein einen bösen Streich gespielt hat. Denn in Folge jenes Standpunktes kommt er geraden Weges auf die Behauptung, daß den Juden „in der nachkanonischen Zeit das Bewußtsein eines sich in thatsächlicher Offenbarung herablassenden Gottes, die Lebendigkeit im Gottesbegriff“ fehle (S. 28). Unter der nachkanonischen Zeit, die er hier nicht näher bestimmt, kann er nach Maaßgabe seiner eigenen alttest. Einleitung (Thl. I. Abth. 1. S. 49) nur die nachesranische Zeit verstehen. Daß aber in dieser das Gesagte nicht der Fall war, braucht man Niemanden zu beweisen, der, von allem andern abgesehen, auch nur die Ereignisse der Makkabäerperiode und die von den damaligen glaubenstreuen Juden an den Tag gelegten religiösen Gesinnungen und Ueberzeugungen einigermaßen kennen gelernt hat.

Der zweite oder specielle Theil behandelt im ersten Abschnitt die Lehre von Gott, im zweiten die Lehre vom Menschen und im dritten die Heilslehre.

Dieser zweite Theil hat Referenten mehr angesprochen, als der ziemlich kurz abgefertigte erste. Ueber die Erkenn-

barkeit, die Namen und die Einheit Gottes wird im ersten Abschnitt derselben manches Gute und Beachtenswerthe, zum Theil Neue, gesagt. Die Behauptung, daß es auf hebräisch-theokratischem Standpunkt keine Beweise für's Dasein Gottes gebe, ist befriedigend begründet, jedenfalls mit Recht aufgestellt worden. Die Erörterung über die beiden wichtigsten Namen Gottes אֱלֹהִים und יְהוָֹה giebt die Bedeutung derselben und ihr Wechselverhältniß nach der Denk- und Vorstellungsweise des alttestamentlichen Theokraten im Wesentlichen richtig an. Nur die Behauptung, daß der Name אֱלֹהִים nicht auf creatürliche Wesen, wie Engel, Obrigkeiten rc. bezogen werden könne (S. 39), hat Stellen wie Ps. 82, 2. 6 entschieden gegen sich, wo die ältern und neuern Ausleger (cf. Le Blanc, Rosenm.) unter אלהים Richter im weitern Sinne, bürgerliche und kirchliche Vorgesetzte verstehen, und zwar nach Maaßgabe von Joh. 10, 34 f. ganz mit Recht. Wenn S. 41 der Name יְהוָֹה צְבָאוֹת einfach als „abgekürzte Redeweise aus יְהוָֹה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת“ bezeichnet wird, so hätte daneben wohl auch eine Bemerkung über den Namen יְהוָֹה אֱלֹהִים צְבָאוֹת oder kürzer אֱלֹהִים צְבָאוֹת (Ps. 59, 6. 80, 5. 8. 15. 20. 84, 9) beigefügt werden dürfen, welcher gegen jene angebliche Abkürzung und für die alte Ansicht, daß auch צְבָאוֹת ein besonderer Gottesname sei, zu sprechen scheint. Richtig sind im Ganzen die Bemerkungen über den hebräischen Monotheismus und gegen die Bestreiter desselben, namentlich diejenigen, die ihn erst aus dem Polytheismus entstehen lassen. Auch was über die alttestamentlichen Anthropomorphismen und Anthropopathieen gesagt wird, hat sein Wahres, nur die wiederholten Beziehungen derselben auf die Menschwerdung des Logos scheinen gesucht,

zum Theil gezwungen, jedenfalls einem willkührlichen Phantasiespiel nicht unähnlich. Die Vorwürfe, die man wegen des vorgeblichen Stehlens der Hebräer in Aegypten und der göttlichen Erlaubniß oder vielmehr Beauftragung dazu dem Pentateuch und Gott selbst gemacht hat, werden auf die rechte Weise beseitigt: „Hier ist nicht von einer Entwendung die Rede, sondern von einer Schenkung, wozu sich die Aegypter gewissermaßen genöthigt sahen durch den Drang der allerdings von Gott herbeigeführten Umstände“ (S. 56). Wenn jedoch in Betreff der Verstockung Pharao's die Setzung „des Zulassens an die Stelle der wirklichen Ursächlichkeit als ein schlechtes Auskunftsmittel“ bezeichnet und bemerkt wird, daß nicht die Entstehung des Bösen, sondern nur „die Steigerung desselben Gott zugeschrieben“ werde, so erscheint dieß als ein wenigstens eben so schlechtes Auskunftsmittel, wie der Begriff der Zulassung. Wenn nur gesagt würde, Gott lasse Umstände eintreten, in Folge deren das bereits vorhandene, aber dem Tageslichte sich entziehende Böse in stufenweiser Steigerung sich offenbare und an's Licht trete, so möchte das wohl hingehen.

Eine Willkührlichkeit eigenthümlicher Art aber, die zu ächt wissenschaftlicher Selbstverläugnung nicht recht passen will, zeigt sich, sobald auch der Lehrgehalt der deuterokanonischen Bücher in Betracht gezogen werden sollte. Der Passus z. B. über Gott als Erhalter und Regierer der Welt beginnt gleich mit den Worten: „Den abstrakten Begriff einer *πρόνοια αἰώνιος*, wie er sich Weisheit 17, 2 findet, kennt das A. T. nicht. Die Sache ist aber auf eine viel lebendigere concrete Weise in demselben dargestellt“ (S. 68). Abgesehen davon, daß die *πρόνοια αἰώ-*

νιος im B. d. Weish. kein abstracter Begriff ist, klingt jene Behauptung augenfällig gerade so, wie wenn ich sagen wollte: den abstracten Begriff des Rosses kennt das A. T. nicht, wohl aber kommen in demselben sehr lebendige, phantasiereiche Schilderungen von Schlachtrossen und Reiterheeren vor. Aber wer würde so etwas dem bekannten **galli Matthias** vorziehen? — Auch der Passus „von der höheren Geisterwelt“ beginnt unter Verweisung auf Tob. 6, 7. 8, 3 mit der Versicherung, daß im späteren Judenthum die Lehre von den Engeln eine „sehr wesentliche Rolle“ spiele, und eine „Fülle späterer Superstition“ sich an sie anhänge (S. 78). Stünde das Buch Tobia im hebräisch-jüdischen Kanon, Hr. H. würde dasselbe sicher eben so gut, wie andere protokanonische Bücher, die von auffallenden Wunderbegebenheiten und Engelerscheinungen reden, gegen jeden Schein von Superstition in Schutz zu nehmen wissen.

Im zweiten Abschnitt wird auf die Frage nach dem Urzustand des Menschen nur eine ganz vage, äußerst wenig sagende Antwort gegeben. Vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen und vom Baum des Lebens, der wesentlich hieher gehört, wird nichts gesagt, und ob der Mensch in seinem Urzustand sterblich oder unsterblich gewesen sei, wird nicht einmal gefragt. Erst später bei Behandlung anderer Fragen kommt die Rede gelegenheitlich auch auf diese Gegenstände. Dagegen über „das Böse und die Sünde“ wird viel Richtiges und Treffendes gesagt, wer jedoch in kurzen klaren Worten, in einer Art Definition angeben sollte, worin nach Hrn. H.'s Darstellung den alttestamentlichen Schriften zufolge das Böse und die Sünde bestehe, würde sicher auf einige Augenblicke

in Verlegenheit kommen. Am wenigsten wurde Ref. durch die Erörterung über die Entstehung des Bösen befriedigt. Es kommt, von allerlei anderem zu schweigen, darin z. B. der Passus vor: „Man hat oft gemeint, das A. T. erkläre das Böse durch die Vermittelung des Satans. Dieß sagt das N. T. ausdrücklich Joh. 8, 44. I. Joh. 3, 8. Apoc. 12, 9. Allein das A. T. sagt dieß gar nicht so direkt. Die neutestamentliche Lehre ist vielmehr eine Weiterbildung der alttestamentlichen Anschauung, welche nur die Keime derselben enthält. Die Genesis hält sich bloß an die Erscheinungswelt und erklärt, durch den eigenthümlichen Zusammenhang des Menschen mit der äußern Natur, der Thierwelt, und durch eine eigenthümliche Beschaffenheit derselben habe das Böse eine Gewalt über ihn bekommen. Das A. T. geht also nicht einmal so weit, daß es sich auf das Entstehen des Bösen in einer höheren Welt einläßt, oder das Vorhandensein desselben in dieser bestimmt aussagt" (S. 89). Wie kann aber das N. T. hier eine Weiterbildung der alttestamentlichen Anschauung sein, wenn nach jenem das Böse durch Vermittelung des Satans an und in den Menschen kommt, nach der alttestamentlichen Anschauung einfach durch den eigenthümlichen Zusammenhang des Menschen mit der Thierwelt, die doch, wie Hr. H. selbst mit Nachdruck behauptet (S. 67), gut geschaffen war. Und wie läßt sich damit reimen, daß „die Worte der Schlange nothwendig haben eine Lüge, eine Täuschung" enthalten müssen (S. 90), wenn die Schlange einfach nur als ein Geschöpf Gottes, gut in seinen Augen, in Betracht kommt. — Besser gelungen ist die Nachweisung, daß schon der pentateuchische עֲזָאזֵל (Levit. 16, 8. 10. 26) nichts anderes sei, als der Satan, und

daß auch der Satan im B. Job ein böser, verderbender Geist sei; so wie auch, daß die Unsterblichkeitslehre dem A. T. nicht fremd sei, sondern in einzelnen Stellen der alttestamentlichen Bücher klar und bestimmt genug hervortrete. Die bekannte Stelle aber Job 19, 23—29 wird aus der Zahl solcher Stellen gestrichen und in einer eigenen Beilage (S. 203—208) auf eine zum Theil sehr willkührliche und gezwungene Weise gedeutet.

Im dritten Abschnitte erscheint das Heil fast nur als ein verheißenes und erwartetes, und die „Heilslehre“ ist im Grunde nur eine historische Nachweisung, wie diese Erwartung und Verheißung ursprünglich gelautet und im Laufe der Zeit sich allmählig modificirt und näher bestimmt habe. Ueber die Heilsmittel der alten Theokratie und wie der Einzelne in derselben zum Heile gelangen könne, wird so viel wie nichts gesagt; der religiöse Cult und namentlich die Opfer werden ihrer Bedeutsamkeit nach nicht näher gewürdigt. Erst nachträglich in der Beilage über „die heiligen Verhältnisse der Israeliten“ ist auch von den Opfern die Rede (S. 189—93), jedoch nicht in genügender und erschöpfender Weise. Dagegen über die Entwicklung der Messiasidee bei den Propheten, werden viele gute, zum Theil eigenthümliche und auf gründlichem Studium ruhende Bemerkungen gemacht, wie dieß mit Recht auch in der Vorrede des Herrn Consistorialraths Dr. Dorner hervorgehoben wird. Diese Erörterung ist wohl als die gelungenste Parthie des ganzen Buches zu betrachten.

In fünf Beilagen wird noch gehandelt 1) über die Wunder in Aegypten, 2) über die hl. Verhältnisse der Israeliten, 3) über Job 19, 23—29, 4) über Genesis 49 und 5) über den Knecht Jehovah's bei Jesaias. Diese

Beilagen erscheinen aber nicht als willkührliche Anhängsel, sondern stehen zu dem Inhalte des Buches in enger Beziehung und sind weitere Ausführungen und Nachweisungen einzelner in demselben nur kurz berührter wichtiger Punkte. Wenn der Verf. selbst die Herausgabe seiner Arbeit noch hätte besorgen können, so würde er wahrscheinlich Manches davon am passenden Orte in dieselbe aufgenommen haben. Daß Hr. Dr. Hahn, als Herausgeber, das nicht gethan, aber doch die zum Theil sehr lesenswerthen Erörterungen auch nicht vorenthalten hat, finden wir beides gleich lobenswerth und glauben seine eigene dießfallsige Erklärung, obwohl wir nicht in allweg mit ihr einverstanden sind, aus der Vorrede (S. XIII) mittheilen zu sollen. Er sagt: „In der ersten Beilage ist es nicht sowohl das über die einzelnen Plagen in Aegypten Gesagte, was mir bedeutend erschien — dies ist der Hauptsache nach schon bei Hengstenberg, die Bücher Mos. u. s. w. zu finden —, als vielmehr der allgemeine Gesichtspunkt, unter welchem im Zusammenhange der Geschichte dieselben betrachtet werden. In der zweiten Beilage habe ich hauptsächlich Hävernick's Ansicht vom Opfer mittheilen wollen. Die Erklärung von Hiob 19, 23 ff. schien mir nicht bloß als Motivirung des S. 109 gethanen Ausspruches nothwendig, sondern ich glaubte auch, daß es überhaupt von allgemeinem Interesse sein werde zu wissen, wie einer der bedeutendsten Exegeten unserer Zeit diese crux interpretum aufgefaßt habe. Die Aufnahme der vierten Beilage bedarf keiner Rechtfertigung, da die hier gegebene Erklärung die allgemeinste Beachtung der Exegeten verdient. Die letzte Beilage enthält meiner Meinung nach das Beste, was über den Knecht Jehovah's überhaupt gesagt worden ist, und führt die Untersuchung

über diesen wichtigen Abschnitt des Jesaja ihrem endlichen Abschluß nahe.“ Im Uebrigen können wir uns mit der ganzen Verfahrungsweise, die Hr. Hahn bei der Herausgabe des Werkchens befolgt hat, nur einverstanden erklären. Was das noch vielfach mangelhafte, theilweise lückenhafte Manuscript durch den Herausgeber gewinnen konnte, ohne doch gewissermaßen das Werk eines anderen Verfassers zu werden, scheint es durch Hrn. Hahn wirklich gewonnen zu haben. Und da dasselbe immerhin unter die bessern oder besten Leistungen in dem betreffenden Gebiete gehört, so hat ihm die protestantische Literatur auch für eine schätzenswerthe Bereicherung zu danken, und zwar um so mehr zu danken, als das Ediren nachgelassener Schriften doch in der Regel ein mißliches und oft auch undankbares Geschäft zu sein pflegt.

Eine gewisse Fehlerhaftigkeit in Hävernick's Arbeit wird sowohl vom Herausgeber als von Hrn. Dorner unumwunden eingestanden, namentlich Mangel an hinreichender exegetischer Begründung und schwerfällige Darstellungsweise. Außerdem vermißten wir auch noch zuweilen eine gute zweckmäßige Anordnung des Einzelnen und folgerichtige Entwicklung und klare Darlegung des Gedachten. Manche dieser Mißstände fallen allerdings nicht dem Verfasser selbst, sondern nur dem Umstande zur Last, daß er seine alttestamentliche Theologie nicht selbst noch gehörig ausarbeiten und vollenden konnte. Seine theologische Richtung ist die bekannte Hengstenberg'sche, die er jedoch hier nicht mehr mit so viel Eifer und Entschiedenheit, wie in seinen früheren Schriften, verfolgt und verficht, vielmehr im Gegentheil einen eigenen mehr selbstständigen Standpunkt einzunehmen sucht. Vom gewohnten Festhalten am

Positiven ist er aber auch hier nicht abgekommen und diesem Umstande verdankt das besprochene Werkchen wohl seinen Hauptwerth.

Welte.

4.

Festkränze aus Libanons Gärten. Aus dem Syrischen. Von P. **Pius Zingerle,** Benediktiner von Mariaberg. Zwei Theile. Villingen im Schwarzwald. Verlag von Ferdinand Förderer. In Commission: **Beck'sche** Universitätsbuchhandlung in Wien. **1846.**

Obwohl diese „Festkränze" schon vor ein paar Jahren erschienen sind, so glaubten wir doch das Ansinnen des gelehrten Hrn. Verf.s, sie in der Quartalschrift zur öffentlichen Kenntniß zu bringen, nicht gerade abweisen zu sollen. Denn was er in der Vorrede sagt, daß dieselben, obwohl sich mitunter manches nicht eben Bedeutende eingeschlichen haben möge, doch immerhin „viele Geistes- und Herzenserhebungen voll Andacht und Innigkeit, oft vereint mit erhabenem Feuer, dem frommen Leser darbieten, der im Geiste der katholischen Kirche seine Weihnachten, Ostern u. s. w. zu feiern wünsche", scheint uns ganz richtig und darum das Buch einer weitern Verbreitung wohl werth zu sein.

Der Inhalt desselben ist dem syrischen Festbrevier der Maroniten entnommen, die erste Abtheilung dem Wintertheile, die zweite dem Sommertheile. Jene beginnt mit dem Kirchweihfeste, worauf „Advent-Andachten" und der

„Weihnachtcyclus“ folgen. Dann kommen die Feste der „Erscheinung des Herrn“ und der „Darstellung im Tempel“, und endlich einzelne Heiligenfeste, namentlich des „h. Martyrers Jakob des Verstümmelten“, der „h. Jungfrau und Martyrin Barbara“, und der „heiligen Lehrer Basilius und Gregorius.“ Die zweite Abtheilung bezieht sich auf „Feste des Herrn“; „Feste der seligsten Jungfrau“; „Feste der Heiligen“; endlich „Ergänzungsblätter zu beiden Theilen“.

Daß das Buch wirklich „Festkränze von andachtduftenden Blüthen und Blumen“ enthalte (Vorr. Anf.), ließe sich durch gar manche in demselben vorkommende Gebete und Gesänge beweisen, wenn es der Raum gestattete. Da jedoch dieses nicht der Fall ist, mögen nur beispielsweise und ohne besondere Auswahl aus der Feier des Kirchweihfestes 1) ein „Gesang an die Kirche“ und 2) ein „Dank- und Preisgebet für die Stiftung und Bewahrung der Kirche“, die beide unmittelbar auf einander folgen, hier eine Stelle finden:

1.

Erwach', o Kirche,
Lobsinge dem Bräutigam,
Der bei seiner Kreuzigung
Mit dir sich vermählt!

Mit seinem lebendigen Blute
Verschrieb er deine Mitgift,
Und das Kreuz des Lichtes
Wurde dein Hort.

Erwählt hat dich der Vater
Vom Anbeginne,
Zu werden die Braut
Seines Eingebornen.

Und es kam und stieg
Von der Höhe nieder
Des Vaters Wort,
Nahm Wohnung in dir.

Sieh: es steht in dir
Der Tisch des Lebens,
Darauf wird geopfert
Das wahre Lamm.

Und es werden in dir
Geheiligt die Verborgnen
Geheimnisse der Taufe
Zur Schuldensühnung.

Heil dir, o Kirche!
Bei deinen Festen
Freuen die Engel sich
Unter deinen Kindern.

Freue dich, Kirche,
Und singe Lob
Dem Sohne Gottes
Zu jeder Zeit.

2.

„Dem weisen Baumeister, der seiner h. Kirche in seiner Güte eine feste Mauer baute, und seine priesterliche Heerde in seiner Sorgfalt mit einer sichern Festung umgab, und der erlösten Menschheit in seiner Erbarmung einen Thurm des Heils errichtete, damit in seiner Hürde des Lebens die durch sein Kreuz Erlösten vor allen Beschädigungen geschützt werden, Ihm gebührt Lob und Preis. Christus, unser Gott, der das geistige Jerusalem, die h. Kirche, erbaute, und die Zerstreuten Israels zu ihr versammelt, die Völker, die an Sein heilbringendes Evangelium glaubten; der Seiner h. Kirche versprochen, die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen, weil Gott in ihr ist, auf daß sie nicht wanke: Er wird sie aufrecht erhalten auf ewig nach Seiner Verheißung: „Ich bin bei dir bis an's Ende der Welt.“ Sie (die Kirche) ist's, von deren Erbauung die h. Propheten voraus geweissagt, deren Heil die göttlichen Apostel verkündet, für die Wahrheit deren Glaubens die h. Märtyrer gekrönt wurden. Deßwegen rufen wir heute, ihre herrliche Einweihung feiernd, mit geistlichen Tönen:

Steh' auf, werde Licht, h. Kirche! denn fest gemacht hat die Riegel deiner Thore der weise Baumeister, der deinen Grund gelegt.

Steh' auf, werde Licht! denn gesegnet hat deine Kinder in dir der Heiland der Welt.

Steh' auf, werde Licht! denn erwählt hat dich zu

seiner Wohnung der mächtige Beherrscher der Welten.

Steh' auf, werde Licht! denn der göttliche David nannte dich die Stadt des höchsten Gottes.

Steh' auf, werde Licht! denn der Hafen des Lebens (Christus) verhieß dir ewiges Leben.

Steh' auf, werde Licht! denn du wardst der Berg genannt, den Gott erwählet, darauf zu wohnen.

Steh' auf, werde Licht! denn Herrliches ward über dich gesagt, Stadt unseres Gottes!

Steh' auf, werde Licht! denn deine ganze Schönheit ist geschmückt durch die Schönheit der Tugend und des Heiles.

Steh' auf, werde Licht! denn dein Herr hat dir versprochen, daß du rechts und links dich ausbreiten werdest.

Steh' auf, werde Licht! denn gekommen ist dein Licht, rief Isaias dir zu, der herrlichste der Propheten.

Steh' auf, werde Licht! denn in die Hand des Ordners der Welt bist du gezeichnet.

Steh' auf, werde Licht! denn errettet hat dich der starke Arm des guten Hirten unserer Seelen.

Steh' auf, werde Licht! denn du bist das Sion, woran der Herr Wohlgefallen hat, und worin er wohnt.

Steh' auf, werde Licht! denn der Heilige der Heiligen, der Herr hat dich geheiligt durch seinen hl. Geist.

Steh' auf, werde Licht! denn groß ist der Herr und von gewaltiger Macht, der dein Horn erhöht durch vollkommenen Sieg.

Steh' auf, werde Licht! denn es ließ sich nieder und gieng auf in dir die hehre Sonne der Gerechtigkeit.

Steh' auf, werde Licht! denn die Herrlichkeit des Vaters hat dir ein Brautgemach bereitet in der Höhe und Tiefe.

Und darum bitten wir, o Herr, und flehen zu dir: Gedenke auch jetzt Deiner h. Kirche, rette Dein Erbe durch Deine Erbarmung, befreie die Schäflein Deiner Heerde von allen Beschädigungen und Widersachern, laß ruhen alle Verstorbenen, die aus ihr in Dein Reich hingeschieden, und versammle uns Alle auf Deiner rechten Seite zur Glorie Deiner Herrschaft, zur Offenbarung Deiner Herrlichkeit, zum Stehen vor Deiner Hoheit, und zur seligen Wonne Deines Brautgemaches, damit wir Alle mit Allen Dich ewig preisen mögen! Amen."

Es muß wiederholt werden, daß diese beispielsweise Mittheilung nur als nächste beste gleich aus der ersten Festfeier zu betrachten ist. Es kommt zwar auch Geringeres, es kommt aber auch Besseres vor, und wer sich mit den Eigenthümlichkeiten der orientalischen Darstellungsweise, namentlich in der Poesie, die freilich für den Abendländer oft ihr Abstoßendes hat, einigermaßen befreunden kann, wird durch gar viele Gebete und Lieder wohlthuend angesprochen werden.

Ueber die Richtigkeit und Treue der Uebersetzung vermag Ref. kein Urtheil abzugeben, weil ihm das maronitische Festbrevier im Urtext nicht zu Gebote steht; übrigens berechtigen andere ähnliche Leistungen des Hrn. P. Zingerle und seine sonst bekannte Vertrautheit mit der syrischen Sprache nur zu guten Präsumtionen.

Da und dort vorkommende Härten im Ausdruck hätten sich wohl theilweise leicht vermeiden lassen. Auch die Wahl des Metrums bei Uebersetzung von Liedern scheint nicht immer am glücklichsten getroffen zu sein, und selbst wieder Härten und Schwerfälligkeiten veranlaßt zu haben; namentlich schien uns dieß bei Versmaßen, wie das alcäische

und sapphische, der Fall zu sein, die ohnehin für die deutsche Sprache und Prosodie etwas Unpassendes haben.

Welte.

5.

Die Psalmen. Uebersetzt und erklärt für Verständniß und Betrachtung von **Peter Schegg**, Docent der Theologie am königl. Lyceum in Freising. Erster Band, LXIV, 820 S. Zweiter Band, 734 S. München 1845 u. 1846, Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung. (W. Keck.) Preis des I. B.: 7 fl. 54 kr., des II. B.: 2 fl. 12 kr.

Die Exegese über das A. T. ist in neuerer Zeit von katholischen Theologen weniger gepflegt und angebaut worden, als wohl billig ist und zu wünschen wäre. Deßhalb muß schon jede Exegese, die sich ein Buch des A. T. zum Gegenstande gewählt hat, willkommen sein, wenn sie auch nur zum Theil den Anforderungen der Zeit entspricht. Die vorliegende Erklärung der Psalmen aber muß doppelt willkommen sein, einmal weil sie sich die Psalmen zum Gegenstande gewählt, denn unstreitig bilden diese für jeden Theologen das wichtigste Buch des A. T., sodann aber auch wegen der Art und Weise, wie der Verfasser seine Aufgabe gelöst hat.

Derselbe bezeichnet den Zweck seiner Psalmenerklärung als: „Belehrung, Einweisung in das Verständniß dieser hl. Lieder und Aneignung für die geistigen Bedürfnisse unserer Zeit.“ Man sieht, diese Exegese hat zunächst einen praktischen Zweck, ohne daß aber das Wissenschaft-

liche ganz abseits gelassen würde. In einer kurzen Einleitung, die sich vor jedem Psalme findet, zergliedert er den Inhalt desselben, erörtert die Fragen über die Zeit der Abfassung und über die Person des Verfassers u. A. In Anmerkungen unter dem Texte der eigentlichen Erklärung wird über das sprachliche Verständniß schwierigerer Stellen geredet. Der Verfasser eruirt den Sinn einer Stelle, in welcher entweder der Urtext, oder die Vulgata, oder die Septuaginta irgend eine Schwierigkeit darbieten, durch Vergleichung dieser Texte unter bisweiliger Berücksichtigung patristischer Erklärungen. Ohne sich in kritische Untersuchungen tiefer einzulassen, weiß er die entscheidenden Punkte manchmal gut hervorzuheben, und beurkundet viele Kenntnisse in der hebräischen und griechischen Sprache. Wenn in diesen Bemerkungen der Sinn sprachlich und historisch nach des Verfassers Ansicht festgestellt ist, so schließt sich daran die Erklärung des innern Verständnisses, die Anwendung des Inhaltes nach dem Bedürfnisse der christlichen Seele, die Beziehung auf Zeitverhältnisse und dergl. In dieser praktischen Seite besteht auch der Hauptwerth unseres Commentars, und diese Seite ist auch im Folgenden von uns als die Hauptsache an dem Buche ins Auge gefaßt worden.

Hr. Schegg hat nach unserm Dafürhalten den richtigen Mittelweg zwischen der bloß historischen und der bloß mystischen Auslegung im Ganzen gut getroffen. Psalmen wie **15. 19. 20. 21. 39. 40.** u. a. faßt er durchaus in ihrer messianischen Bedeutung. So sagt er z. B. von Ps. **15**: „Wer möchte nicht, abgesehen von allen äußern Zeugnissen, dafür halten, daß unser Prophet dieses wunderbare Lied in die Seele seines großen Nach-

kommen (nämlich Jesu) gedichtet habe, gehoben vom Geiste Gottes, und begnadigt mit den Anschauungen einer Zukunft, nach deren Erfüllung so viele Könige und Propheten sehnsüchtig seufzeten?" Bei diesem und bei einigen andern Psalmen sieht Hr. Sch. ganz von den historischen Verhältnissen des Verfassers ab, und hält sich bloß an die Person Jesu Christi, auf den es eine Prophetie ist. Bei anderen Psalmen dagegen, wo die messianischen Zeiten sich weniger deutlich zu erkennen geben, geht er von der historischen Bedeutung des Psalms aus, und läßt diese nie ganz fallen, nimmt dabei aber Rücksicht auf die Person Jesu Christi und seine Verhältnisse, so weit die Worte es erlauben. — Auf diese Weise sucht er das eigentlich Prophetische streng von dem zu scheiden, was bloß typisch oder symbolisch auf Christus gedeutet werden kann.

Ein besonderes prophetisches Verhältniß tritt noch bei den Psalmen ein, welche sich auf die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft beziehen. Es findet in diesen Psalmen Aehnliches statt, wie bei vielen Stellen des Propheten Jesaias. Die Weissagungen haben hier eine doppelte Beziehung: Zunächst verweisen sie auf die besseren Zeiten, welche nach Aufhören der leiblichen Knechtschaft in Babylon eintreten sollten, aber diese bessern Zeiten waren zugleich auch die messianischen; beides findet sich hier unter einander, zeitliche und ewige Beziehung des vom Propheten Geschauten. Bd. II. S. 383 hat der Verfasser schön auf dieses Verhältniß hingewiesen, wenn er zu Ps. 101, 14 u. 15 sagt: „Die folgenden Verse und die ganze prophetische Haltung des Liedes weisen aber noch auf einen tiefern Sinn, auf den Bau des neuen, geistigen Jeru-

salem aus den Trümmern des alttestamentlichen. In diesem mystischen Sinne sind die Apostel jene Knechte, welche mit großer Sorgfalt und zarter Anhänglichkeit an ihre Brüder aus den Ruinen der zerfallenden Synagoge sammelten und vereinigten, was sich nur einfügen wollte als lebendiger Stein in den neuen Gottesbau, und welche erst dann zu den Heiden gingen, als in Israel nichts mehr zu retten schien. — Wir sehen, wie die Zustände der alten Kirche in ihrer äußern Wiederherstellung und der neuen in ihrem geistigen Aufbaue in einander hinüberspielen." — Diese prophetischen Beziehungen hätten nach unserm Dafürhalten bei jenen Psalmen, deren Abfassung in die Zeit der babylonischen Gefangenschaft fällt und die sich mit der Vorausverkündigung einer Befreiung beschäftigen, noch mehr hervorgehoben werden dürfen, da diese Auffassung ein sehr anregendes und erbauendes Element in sich schließt. Im Ganzen aber glauben wir, daß Schegg in Beziehung auf das eigentlich Prophetische der Psalmen den rechten Weg eingeschlagen hat.

Diese Aussonderung des wahrhaft Prophetischen in diesen heiligen Liedern hinderte den Verfasser nicht, im Uebrigen die Psalmen in ihrer universellen Bedeutung aufzufassen. Es gibt keine Schrift, welche so viele Beziehungen in sich schließt, wie die einzelnen Lieder in dem Psalmenbuch; es gibt beinahe keinen Psalm, der bloß eine wörtliche Deutung zuließe oder ausschließlich auf bestimmt gegebene historische Verhältnisse bezogen werden müßte. Dieses ist es, was die Psalmen als Gebet so brauchbar und unentbehrlich macht, daß sie zu keiner Zeit noch durch irgend etwas Anderes ersetzt oder verdrängt werden konnten. Auch in dieser Behandlung scheint uns

der Verfasser mit Tact und Geschmack meistens das rechte Maaß getroffen zu haben. Wer nur einmal die Psalmen mit einigem Nachdenken durchlesen hat, wird die Erfahrung gemacht haben, daß bei wiederholtem Lesen derselben immer wieder neue Saiten angeschlagen werden. Der Jüngling findet in ihnen einen adäquaten Ausdruck für das, was in und mit ihm vorgeht, für seine äußern und innern Leiden und Bedürfnisse, wie der Greis; und der gläubige Christ des ersten Jahrhunderts wie der des neunzehnten gebraucht die Psalmen als das liebste und erhabenste Gebet. Ohne dem Leser lästig zu fallen durch Hervorhebung gesuchter Beziehungen, deutet Schegg diejenigen einfach an, welche sich aus dem wörtlichen oder historischen Sinne eines Stückes, den er immer voraussstellt, naturgemäß und einfach ergeben. Bald sind es Beziehungen auf die Person Jesu Christi, ohne daß der Psalm prophetisch aufgefaßt werden muß, denn etwas Anderes ist es, die Worte eines Psalmen zur Erbauung auf Christus zu deuten, und etwas Anderes, diese als prophetische aufzufassen; bald sind es Beziehungen auf die Einrichtung oder auf die Schicksale der Kirche, bald Beziehungen auf innere Seelenzustände, bald Beziehungen auf Weltzustände; diese mannigfaltigen, am rechten Orte, in der rechten Weise und im rechten Maaße hervorgehobenen Berührungen geben unserm Commentare einen großen praktischen Werth. An der einen Stelle tritt bloß diese, an einer andern Stelle wieder eine andere Beziehung hervor, an vielen Stellen können mehrere Beziehungen zugleich hervorgehoben werden. In welcher Weise dieses von unserem Verfasser geschehen, diene die Erklärung von Ps. 17, 40 – 43 zum Belege. David spricht hier von einem Siege, den er in der Kraft

Gottes über seine Feinde davongetragen habe. Unser Commentator bemerkt nun hiezu Folgendes: „Die Siege Davids sind ein Vorbild der Siege Jesu Christi und der Vernichtung seiner Feinde, von denen der heilige Geist im zweiten Psalme sagt: „„Du wirst sie beherrschen mit eisernem Scepter und wie Töpfergeschirr sie zertrümmern."" Sehr bedeutsam ist V. 42. Die Feinde nehmen Zuflucht zu ihren Göttern, — sie helfen nicht; ja selbst zum Gotte Israels, — aber vergeblich. Eine merkwürdige ähnliche Erscheinung liefert uns die Kirchengeschichte. Um die Zeit der Geburt Jesu Christi und der ersten Verbreitung des Christenthums waren die Gebildetern unter den Heiden beinahe sämmtlich gegen ihre Götter ungläubig geworden. Die durch das Christenthum hervorgerufene Reaction bewirkte, daß man sich jetzt mehr und strenger an die Verehrung der Götter wandte. Man sah sich genöthigt, jener Glaubensmacht des Christenthums gegenüber den macht- und waffenlosen Indifferentismus zu verlassen; die Neuplatoniker und Neupythagoräer thaten möglichst das Ihrige. Man rief die Götter an — aber da war keiner, der half. — Betrachten wir noch die Bedeutung dieser Verse für jene innern Feinde, die der Mensch in seinen geistigen Kämpfen bestreitet. Wenn er von heiligem Eifer entzündet, recht ernstlich und entschlossen sein Fleisch bekämpft, dessen Regungen unterdrückt, dessen Begierden niederhält, so fängt er ähnlich den Feinden Davids an, überall Hilfe zu suchen, bei Menschen, beim Mitleiden, das man mit ihm haben soll, ja selbst bei Gott, zu ihm aufschreiend als seine Kreatur. Lassen wir uns aber nicht zu einem falschen Mitleid bewegen: das Fleisch muß ster-

ben, damit der Geist lebe. An ihm sollen sich ganz unsere Verse erfüllen“ Bd. **I.** S. **207** fg.

Wenn den ältern Commentatoren oft nicht mit Unrecht der Vorwurf gemacht wird, daß sie zu viel in die Psalmen hineinlegen, so wird die Art und Weise, wie Schegg die Psalmen und ihren Inhalt deutet, jedem, der die Tiefe und den weiten Umfang der Psalmen kennt und zu würdigen weiß, als die richtigste und zweckmäßigste erscheinen. Besonders angesprochen haben uns auch die vielen unmittelbar praktischen Bemerkungen, die er sehr passend an den Text der Psalmen anzuknüpfen weiß, z. B. Bd. **I.** S. **390** fg. über die Beicht, S. **636** über das Gebet des Stolzen, Bd. **II.** S. **290** über den Werth des hohen Alters, S. **37** von den wahren Lebensmaximen u. s. w. Das Buch ist voll von den herrlichsten und treffendsten Bemerkungen. Es sind keine trockene moralische Nutzanwendungen, sondern lebendige und anregende Sittenschilderungen, wie die Sitten *sind*, und wie sie *sein* sollten. Und dabei läßt sich der Erklärer nie zu weit in die Breite fortreißen, sondern begnügt sich oft mit hingeworfenen Andeutungen, dem Leser die Weiterspinnung und Ausfüllung überlassend.

Aber nicht etwa bloß auf das äußere sittliche Leben nimmt der Verfasser in seinem Commentare Rücksicht, sondern er dringt bis in das innerste Seelenleben ein, und gibt einem Asceten treffliche Winke. Er zieht das Leben von Heiligen herein, wenn die Erklärung eines Verses dadurch gefördert scheint, benützt mannigfach Bemerkungen des hl. Bernhard, des hl. Johann von Kreuz, des hl. Franz von Sales u. A. über das innere Seelenleben. Gleich in der Erklärung des ersten Psalms bemerkt er zu

V. 1: „Drei verschiedene gesteigerte Ausdrücke gebraucht der Prophet, den Zustand des Sünders je nach dem Grade der Bosheit zu schildern, nämlich gehen, stehen, sitzen. Gehen bezeichnet die Hinneigung zur Sünde, das Wohlgefallen daran, den Willen sie zu thun, der uns zum Gehen bewegt. Stehen bezeichnet die in der That vollbrachte Sünde. Sie ist gethan, steht fertig da, und der Mensch steht so lange in ihr, als er sie nicht durch die Buße abgestreift hat. Sitzen bezeichnet die Gewohnheit der Sünde. Da ist der Wille zu sündigen wohnhaft geworden, und hat sich nieder- und festgesetzt — seine bleibende Richtung ausgesprochen. Damit stimmen auch die Ausdrücke: Rath, Weg und Stuhl überein, indem sie gleichfalls auf die drei Stufen der Sünde in Gedanken, in der That und aus Gewohnheit hinweisen. Außerdem haben sie noch eine eigene Beziehung auf die verschiedenen Versuchungen und Anreizungen zur Sünde. Der Rath geht nämlich auf die eigene Begierlichkeit, der Weg auf die Welt, die Pestilenz auf den giftigen Einfluß des Teufels. Der falsche Rath des eigenen Fleisches blendet, der Weg der Welt verleitet, der Einfluß des Teufels betäubt, fesselt, tödtet.“ Bd. I. S. 2 fg.

Solche auf das innere Seelenleben bezügliche Bemerkungen finden sich sehr viele und sind meistens sehr wahr und treffend und geben dieser Erklärung der Psalmen, da diese doch immer als Gebet gebraucht werden und dabei Ausdruck einer innern Seelenstimmung sein können und sollen, einen großen Werth. Durch den ganzen Commentar herrscht aber dabei ein lebendig frischer Geist. Der Verfasser weiß namentlich bei seiner großen Belesenheit an manchen Orten passende Parallelstellen aus Dichtern rc.

einzuflechten, und gibt dadurch wie durch Herbeiziehung von Erzählungen aus der heiligen und profanen Geschichte dem Ganzen mehr Leben und Mannigfaltigkeit.

Die Uebersetzung, welche der Verfasser jedesmal der Erklärung voraussstellte und bei der Erklärung der einzelnen Verse wiederholte, wird Jedermann für gelungen erklären müssen, da sie den Rhythmus der Gedanken, der in der hebräischen Poesie das Wesen bildet, so getreu als möglich nachahmt, ohne sie metrisch oder gar gereimt übersetzen zu wollen, was zwar schon öfters versucht wurde, aber immer mißglücken mußte. Der Text der Vulgata aber wird gewiß von jedem Leser ungern vermißt. Da der Verfasser nach der Einrichtung seines Buches die deutsche Uebersetzung gewöhnlich zweimal aufnimmt, so hätte das einemal etwa voraus vor der Erklärung die Vulgata aufgenommen werden können.

Ueber die Erklärung einzelner Stellen könnte man hie und da mit dem Verfasser noch ein wenig rechten. Indessen finden sich bei der großen Umsicht und Einsicht, mit welcher er schwierigere Stellen behandelt, wenige, wo man ihm nicht vollständig beipflichten könnte; und dieses sind gegen das Ganze immerhin nur Kleinigkeiten. So z. B. dürfte „ab alienis“ Ps. 18, 14. doch nicht bloß concret auf Personen zu beziehen sein, der Zusammenhang gestattet es auch, dieses Wort auf das vorangehende delicta zu beziehen. S. 647 scheint die Beziehung des Ausdruckes „veritatem dilexisti“ in Ps. 50 auf den Urzustand etwas gesucht, es könnte doch gewiß näher auf das aufrichtige Bekenntniß der Sündhaftigkeit bezogen werden, um dessentwillen er Besprengung mit Ysop und Vergebung der Sünden erwartet. Die Stelle „credidi propter quod

locutus sum" Ps. **115** ist allerdings ein starker Ausdruck der Glaubensüberzeugung und des gläubigen Muthes. Wenn aber der Verfasser sagt, daß, wie im Apostel Paulus laut der Anwendung dieser Stelle **2.** Cor. **4, 13. 14.** die Kraft seines Glaubens in der Auferstehung des Herrn den Mittelpunkt fand, so auch im alten Bunde die Kraft des Glaubens in der Auferstehung Jesu wurzle (**II.** Bd. p. **517**), so scheint uns diese Fassung zu speciell. Der Glaube des Alten und Neuen Bundes findet wohl seine Einheit in der gottmenschlichen Person des Erlösers, nicht aber in der speciellen Thatsache seiner Auferstehung.

Psalm **118**, der jeden Tag von dem Kleriker in den kleinen Horen gebetet werden muß, hätte mit einer kleinen praktischen und erbauenden Erklärung begleitet werden sollen. Daß die letzten Psalmen verhältnißmäßig keine so umfassende Erklärung mehr erfuhren, wie die ersteren, ist einfach dadurch herbeigeführt, weil sich viele Gedanken aus früheren Psalmen wiederholen.

Zum Schlusse sehen wir uns gedrungen, dem Verfasser unsern Dank auszudrücken, daß er diese Erklärung der Psalmen bearbeitet und veröffentlicht hat. In diesen Dank werden gewiß Alle einstimmen, welche dieses Buch mit Aufmerksamkeit lesen und für das Verständniß dieser heiligen Lieder Interesse haben. Eine solche tiefgehende und gelungene Erklärung ist geeignet, den rechten Geschmack für das Psalmengebet zu erwecken, und dem Eifer im Breviergebet Vorschub zu leisten. Wir zweifeln nicht, daß, wer diesen praktischen Commentar gelesen hat, das Breviergebet mit andern Augen ansehen, und mit mehr innerm Verständniß, und mit größerer innerer Erbauung verrichten wird.

Der Preis dürfte zur allgemeinen Verbreitung niedriger gestellt sein.

Bendel, Stadtpfarrer in Isny.

6.

Khlesl's, des Cardinals, Directors des geheimen Cabinetes Kaisers Mathias, **Leben**. Beschrieben von **Hammer-Purgstall**. Mit der Sammlung von Khlesl's Briefen, Staatsschreiben, Vorträgen, Gutachten, Decreten, Patenten, Denkzetteln und anderen Urkunden, beinahe tausend bis auf einige wenige bisher ungedruckt. In vier Bänden. Erster Band, mit Khlesl's Portrait. XXX, 233 u. 428 Seiten. Zweiter Band mit einem Facsimile Khlesl's; 333 u. 405 Seiten, groß Oktav. Wien 1847 bei Kaulfuß Wittwe, Prandel & Comp. Preis 10 fl. 30 kr.

Gewiß haben wenige Priester der neueren Zeiten einen so bedeutenden Einfluß sowohl auf das staatliche als kirchliche Leben ausgeübt, als Melchior Khlesl (Klesel, Clösel), Cardinal und Bischof von Wien im Anfange des 17ten Jahrhunderts. Ist auch sein etwas jüngerer Zeitgenosse Cardinal Richelieu als Staatsmann noch bedeutender und einflußreicher gewesen, denn Khlesl, so übertraf dieser dagegen den großen französischen Minister weitaus an kirchlicher Wirksamkeit. Um es mit einem Worte zu sagen, daß Oestreich katholisch geblieben, oder besser: wieder geworden ist, das und die damit verbundene Reformation des Clerus in Oestreich ist hauptsächlich Khlesl's Werk und kirchliches Verdienst. Aber auch auf

dem politischen Felde wirkte er verhältnißmäßig eben so viel und eben so gerne, als Rathgeber des Erzherzogs und nachmaligen Kaisers Mathias. Unter dem Titel: „Direktor des geheimen Cabinetes“ war eigentlich Khlesl der wahre Regent, bis er am 20. Juli 1618 gegen den Willen und ohne Wissen des Kaisers auf Befehl des Thronfolgers (nachmals Kaiser Ferdinand II.) und anderer Erzherzoge durch List und Gewalt gefangen genommen und in ein Schloß in Tyrol eingesperrt wurde. Kaiser Mathias war darüber fast untröstlich, und rief im Gefühle seiner Schwäche und der erlittenen tiefen Kränkung aus: „die Böhmen hätten ihn schwer gekränkt, aber seine Brüder und Vettern machten es noch ärger; ein Privatmann sei glücklicher, als ein ohnmächtiger Kaiser.“ Ganz treffend bemerkt hiezu Adolf Menzel [1]: „damals mochte er fühlen, was er an seinem Bruder Rudolf verschuldet hatte.“ Um die gegen Khlesl verübte Gewaltthat zu rechtfertigen oder wenigstens zu beschönigen, wurde alsbald eine Druckschrift verbreitet, unter dem Titel: „Cardinal Khlesl's Verbrechen“, und er darin beschuldigt: sich öffentlich und übermüthig der kaiserlichen Gunst gerühmt, die spanische und deutsche Linie des Hauses Oestreich entzweit, des Kaisers Geheimnisse verrathen und die Justiz-, Kriegs- und Geldsachen schlecht verwaltet zu haben. — Papst Paul V. konnte die Loslassung des Cardinals nicht erhalten, und erst sein Nachfolger Gregor XV. brachte es dahin, daß Khlesl nach Rom geschickt, in der Engelsburg eingeschlossen und vor ein Cardinalsgericht gestellt wurde. Er vertheidigte sich so gut und kräftig, daß seine Richter ihn gänzlich frei-

1) Neuere Geschichte der Deutschen. Bd. VI. S. 216.

sprachen, und der Papst seine Cardinalswürde erneuernd ihn nunmehr zum Cardinalpriester **titulo S. Mariae de pace** ernannte. Als Gregor XV. bald darauf starb, half Khlesl im Conclave den Papst Urban VIII. erwählen, welcher ihn gleichfalls für unschuldig erkannte. Später, als Ferdinand II. Kaiser geworden, erhielt Khlesl wieder die Erlaubniß, in sein Bisthum Wien zurückzukehren. Dieß geschah im Jahre 1627 und Khlesl soll von nun an auch auf Kaiser Ferdinand bedeutenden Einfluß geübt haben, bis er am 8. Sept. 1630 in einem Alter von 77 Jahren zu Wienerisch-Neustadt starb und in der St. Stephanskirche zu Wien beerdigt wurde.

Das Jahr, in welchem Khlesl in Ungnade fiel, bezeichnet zugleich den Beginn des dreißigjährigen Krieges. Seine kirchliche und politische Wirksamkeit gehört also der dem dreißigjährigen Kriege unmittelbar vorausgehenden Zeit an, und eine ausführliche Biographie Khlesl's ist darum nothwendig zugleich eine Geschichte der zwei bis drei dem dreißigjährigen Kriege unmittelbar vorangehenden Dezennien, oder mit andern Worten, eine Geschichte der Regierung der Kaiser Rudolf II. und Mathias. — Die neueste Zeit hat uns über den dreißigjährigen Krieg selbst treffliche Werke geliefert, namentlich von Barthold [1]), Gfrörer [2]) und Adolf Menzel [3]); um so wünschenswerther war

1) Geschichte des großen deutschen Krieges vom Tode Gustav Adolf's ab, mit besonderer Rücksicht auf Frankreich. Verfaßt von F. W. Barthold. 2 Thle. Vgl. Quartalschr. 1845. S. 81 ff.

2) Gustav Adolf, König von Schweden, und seine Zeit. Von A. F. Gfrörer. 2te Aufl. Stuttg. 1845.

3) Neuere Geschichte der Deutschen rc. von Karl Adolf Menzel, Bd. 6. 7. 8. unter dem besondern Titel: Geschichte des dreißigjährigen Kriegs in Deutschland. 3 Bde.

es, daß auch die dem großen Religionskriege unmittelbar vorangegangenen Dezennien bald einer ausführlichen quellenmäßigen Behandlung unterstellt werden möchten.

Zu einer solchen Arbeit waren aber besonders Wiener Gelehrte befähigt, da die kaiserlichen, bischöflichen, klösterlichen, ritterschaftlichen und andere Archive Oestreichs zahlreiche Urkunden über diese Zeit in ihren Schreinen verschlossen. In der That hat Hr. Hammer=Purgstall nicht weniger als **45** Archive zu der vorliegenden Lebensgeschichte Khlesl's benützt, und bei weitem die Mehrzahl derselben sind östreichische. Aber auch das Archiv des Vatikans, das königlich bayrische Reichsarchiv, die bischöflichen Archive zu München und Augsburg rc. gewährten ihm manche Ausbeute.

In den beiden vorliegenden Bänden hat Hammer=Purgstall Khlesl's Lebensgeschichte bis in's Jahr **1611** fortgeführt; die größere Hälfte jedes Bandes aber nehmen die vielen und zum Theile großen Urkunden ein, welche, bisher meistens ungedruckt, und, fast **1000** an der Zahl, dem Werke beigegeben werden. Um nun die Geschichte Khlesl's und seiner Zeit in der begonnenen Weise zu Ende zu führen, bedarf der Verfasser noch zweier weiterer großen Bände, denn in den beiden vorliegenden erblicken wir Khlesl'n noch nicht einmal bei dem Höhepunkte seines Glanzes und seiner Wirksamkeit angelangt. Erst im Jahre **1612** wurde Mathias Kaiser, Khlesl sein erster Minister oder Direktor des geheimen Cabinetes, und Cardinal.

Gleich vielen andern großen Männern der Kirche, namentlich wie sein großer Zeitgenosse, Papst Sixtus V., war auch Melchior Khlesl aus niederem Stande, im Jahr **1553** zu Wien geboren, der Sohn eines Bäckers, und

wie seine ganze Familie lutherisch. Im 16ten Jahre seines Alters wurde er durch den auch nachmals um ihn hochverdienten Jesuiten P. Scherer zur katholischen Lehre bekehrt, für deren Vertheidigung und Verbreitung er sofort in Eifer erglühte, und bald auch seine Eltern dazu bekehrte. Mit 18 Jahren trat er als päpstlicher Alumnus [1]) in's Convikt der Jesuiten, unter denen er durch fünf Jahre Rhetorik, Philosophie und Theologie studierte; im Jahre 1576 erhielt er von Bischof Caspar von Wien, dessen Nachfolger er später wurde, die vier niederen Weihen und gleich darauf ein Canonikat zu Breslau, in Folge des ungemein vortheilhaften Eindruckes, den er als Alumnus durch eine Predigt auf den Bischof von Breslau gemacht hatte. Sein reicher Geist, seine große Kraft, seine ausgebreiteten Kenntnisse und bewältigende Beredsamkeit machten sich schon damals geltend und erregten Bewunderung. Um aber das Canonikat antreten zu können, mußte er von einer Universität den Grad eines Magister Artium erlangen. Da jedoch die Professoren von Wien nur Solche promovirten, welche unter ihnen den vorgeschriebenen Cursus vollendet hatten, würde Khlesl, der den seinen unter den Jesuiten im Convikte gemacht, denselben an der Universität haben wiederholen müssen. Dieß zu vermeiden wandte er sich, nun 24 Jahre alt, i. J. 1577 an den Erzherzog Ernst, den Statthalter des Kaisers in Oestreich, mit der Bitte um die Erlaubniß, sich nach Ingolstadt begeben, und dort den philosophischen und theologischen Gradus holen zu dürfen. Zwei Jahre hernach ward er am

---

1) So nannte man jene Studierende, welche die vom Papste bezahlten Freiplätze inne hatten.

1. Juni 1579 zu Ingolstadt zum Licentiaten der Theologie promovirt, und kehrte zu Ende desselben Monats mit den vortheilhaftesten Zeugnissen seines Talents und religiösen Eifers nach Wien zurück. Am 30. Juni 1579 ward er sofort in der Peterskirche zu Wien zum Diacon, am 30. August bei St. Jakob zum Priester geweiht, und bevor er primicirte, am 4. Sept. schon vom Erzherzog Ernst mit Vollmacht des Kaisers zum Dompropst der Metropolitankirche St. Stephan in Wien und zum Kanzler der Universität ernannt. Der Bischof von Passau aber machte ihn zu seinem Official oder Generalvikar für die in Oestreich unter der Ens gelegenen Theile der Passauer Diöcese (Bd. I. S. 3 f. u. S. 56). Ein so schnelles Avancement ist gewiß eine große Seltenheit; aber Khlesl war auch ein für jene Zeit seltener Mann in Oestreich, und die geistlichen und weltlichen Obern erkannten alsbald seine große Tüchtigkeit und namentlich seine ungemeine Brauchbarkeit, um die in der Religion Schwankenden bei der katholischen Kirche festzuhalten, die Verirrten aber wieder zurückzuführen, und die eben damals in Oestreich begonnene Reformation (im wahren Sinne) oder, wenn man will, Contrereformation durchzuführen. Reiche Gelegenheit zu kräftigem Wirken gab ihm besonders seine Stellung als Official von Passau, und er wurde vor Allem ein wahrer Schrecken für die unsittlichen und irrgläubigen Geistlichen, für die **Concubinarii** und **Haeretici**. Unter den 900 Geistlichen, die ihm als Official unterworfen waren, hätten sich, sagte er später selbst, bei seinem Amtsantritt nur fünf gute Katholiken befunden (Bd. I. S. 109); aber seiner Kraft und eben so unermüdeten als unerschrockenen Thätigkeit gelang es, wenig-

stens die schlimmsten Schwämme von dem Stamme des Clerus abzureißen, und die schlechtesten Subjekte zu suspendiren, abzusetzen und zu entfernen (vgl. Bd. I. S. 38. 39. 43. 48. 49. 54. 57. 58 ff.).

Bei diesen reformatorischen Bestrebungen kam Khlesl in viele, zum Theil heftige Conflikte mit den östreichischen Klosterprälaten und dem sogenannten Klosterrath. Viele der ihm unterstellten Pfarreien nämlich gehörten zum Patronate der östreichischen Klöster und Prälaturen, und da viele der damaligen Aebte und Prälaten selber **Concubinarii** waren oder auch der Irrlehre anhiengen, so unterstützten sie die von ihnen gesetzten schlechten Pfarrer und Kapläne dem strengen Official gegenüber, und bereiteten diesem bei seinem Reformwerk alle möglichen Hindernisse und Widerwärtigkeiten (vgl. Bd. I. S. 40 f. 42. 57). Der Klosterrath aber war eine seit dem Jahr 1567 bestehende und aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte landesherrliche östreichische Behörde, deren Bestimmung ursprünglich nur die Ueberwachung der weltlichen Verwaltung der Klöster war, die aber, ganz nach der Weise ähnlicher landesherrlicher Collegien auch der neueren Zeit, in Bälde ihren Geschäftskreis ungemein erweiterte und nicht nur die Ueberwachung der klösterlichen Zucht, sondern sogar die Leitung fast des gesammten Kirchenwesens sich zuschrieb, unter der Firma, die **jura majestatica circa sacra** zu wahren, vielfach auch die **jura in sacra** usurpirte und darum mit unserem Passauer Official, der im Namen seines Bischofs die kirchliche Jurisdiktion zu führen hatte, in sehr häufige Verwickelungen gerieth (vgl. Bd. I. S. 39. 43 f. 48). Hr. Hammer-Purgstall sieht bei all' diesen Zwistigkeiten nur Uebergriffe des Officials;

zeigt aber dabei deutlich, daß ein noch so gelehrter Orientalist ein sehr schlechter Canonist sein könne. So nimmt er z. B. an dem Princip des Klosterraths: „alle Klostergüter seien Kammergüter des Kaisers, und diesem stehe frei, zum Besten des Staats über dieselben zu verfügen“, nicht den mindesten Anstand (Bd. I. S. 35), und sieht darum überall Uebergriffe Khlesl's, wo dieser völlig in seinem Rechte war, und lediglich seine Pflicht übte. Als einen Beleg, wie weit Khlesl ging und wie er seine Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der weltlichen Macht ohnerachtet aller Zurechtweisungen nicht minderte, führt der Verfasser (Bd. I. S. 43 f.) folgende Stelle aus einer Eingabe Khlesl's an den Erzherzog an: „Nun unterfingen sich die Klosterräthe, statt des Ordinarius die Prüfung zur Seelsorge vorzunehmen, und nicht nur ungeschickte, unerfahrene, sondern auch ärgerliche und salvo honore zu melden, mit unehrlichen Weibern behaftete Priester vorzuschlagen, während die von ihm aus dem päpstlichen Alumnate Vorgeschlagenen durch Lehre, Sitten und Gelehrsamkeit dazu geeignet nicht befunden werden. Zu Lais sitze der Pfarrer schon in's dritte Jahr, ohne vorgestellt worden zu sein, desgleichen sei in Wolkersdorf, Pierawart, Gundramsdorf, Engersfeld, Pollenstein, St. Veit, Schweinwart, Yps, Dobersberg und anderen Orten der Fall. Die Pfarrer wüßten nicht mehr, wer ihre ordentliche Obrigkeit, ob sie vor dem Consistorium oder dem Klosterrathe erscheinen sollten. Prälaten, die sich aus Baiern und anderswoher nach Oestreich verlaufen, vergäben Pfarren an vertriebene Priester und entsprungene Mönche, oder besetzten die Pfarren aus ihren Klöstern mit Mönchen, die dem Official zu Trutz mit unzüchtigen Weibern offen

im Wagen herumführen, wie ihm, Khlesl, noch jüngst begegnet, daß ein solcher Mönch mit seiner Concubine bei hellem Tag durch die Städte Krems und Stein trotzig vor ihm vorbeigefahren. Das schlechte Beispiel davon habe dem Mönch dessen eigener exemter Prälat (der von Zwettl) gegeben, der noch im verflossenen Jahre sein Kind auf dem Schooße haltend durch die zwei genannten Städte gefahren. Alles dies Aergerniß würde vermieden werden, wenn die Gerichtsbarkeit des Ordinarius oder seines Vicarius unverletzt bliebe. Wiewohl er diese Prälaten wegen Vorstellung ihrer Pfarrherrn freundlich und brüderlich ersucht, so hätten sie ihn doch keiner Antwort gewürdiget, sondern den Klosterräthen ein ziemlich schimpfliches Schreiben übergeben; er habe dasselbe in's Lateinische übersetzen und dem Nuntius mittheilen wollen, es aber bisher, um der Ehre des Kaisers und des Erzherzogs zu schonen, unterlassen" (Bd. I. S. 43 f.). — Ich bekenne, Khlesl hatte in diesen Behauptungen vollständig das Richtige getroffen, und nur ein ganz veralteter Josephinismus kann hierin Uebergriffe in die Gerechtsame der weltlichen Gewalt erblicken wollen. Ebenso verhält es sich, wenn der Herr Verfasser es unserem Official zum Fehler anrechnen will, daß er „unbeirrt durch wiederholte Verweise, die er vom Klosterrathe erhielt", „auf Befehl seines Bischofs eine Ordnung für alle Seelsorger des Landes unter der Ens im Drucke ausgehen ließ, nach welcher sie den Gottesdienst verrichten, predigen, die Sacramente austheilen und andere katholische Andacht verrichten sollen" (S. 47). Wenn bei dem cäsareo-papistischen Kirchenrechte je ein Geist zu verspüren gewesen wäre, so würden wir sagen, dasselbe gehe, obgleich durch die Wissenschaft längst

überwunden, doch in vorliegendem Werke noch geistweis, und wenn der östreichische Klosterrath noch am Leben, oder sein württembergischer Pendant noch besser bei Kräften wäre, so müßten wir bekennen, unser Herr Vicepräsident der Wiener Akademie qualificire sich vortrefflich zum wirklichen Präsidenten eines derartigen hohen Rathes. Richtiger jedoch, als unser Verfasser, urtheilten die östreichischen Erzherzoge und der Kaiser Rudolf über das Verhalten des Officials, und dieser wurde jetzt im Jahre 1588 wegen seiner kräftigen und körnigen Beredsamkeit außer seinen bisherigen Aemtern auch noch zum kaiserlichen Hofprediger ernannt, so, „daß so oft der Kaiser zu Wien, er in dessen Gegenwart bei Hof, sonst aber, und bis er auf die Reichs- und Landtage besonders verschrieben und erfordert werde, zu St. Stephan oder in anderen Kirchen an Sonn- und Feiertagen das Wort Gottes predigen, das Religionswesen in der Stadt und auf dem Lande eifrig befördern solle“ (Bd. I. S. 57). Ein paar Monate später wurde Khlesl'n auf des Kaisers Befehl auch die Administration des Bisthums Wienerisch-Neustadt angetragen. Er ließ sich nur mit Mühe zur Annahme dieser Verwaltung herbei, denn Sittenlosigkeit unter der Geistlichkeit der Diöcese und Protestantismus unter den Bürgern der Stadt hatte dort im hohen Grade eingerissen; auch war das Bisthum sehr verschuldet (Bd. I. S. 59). Wenn es uns der Raum gestattete, würden wir mit Vergnügen über die segensreiche Art und Weise, wie Khlesl in Neustadt wirkte, wie er die Diöcese ordnete, die Bürger zur katholischen Kirche zurückführte, den Clerus verbesserte, die Schulden des Bisthums durch weiseste Sparsamkeit und Uneigennützigkeit tilgte, neue Bauten aufführte u. dgl., interessante Auszüge aus

dem vorliegenden Werke mittheilen (vgl. besonders Bd. I. S. 65. 66. 67. 78. 96 rc.).

Die Folge war, daß Neustadt zuletzt nur mehr 6 Bürger zählte, welche nicht zur alten Kirche zurückkehren wollten, und die ganze Diöcese ein durchaus verändertes Aussehen erhielt, so daß sich Khlesl später seinen Feinden gegenüber mit gerechtem Stolz auf seine Verdienste um Wienerisch-Neustadt berufen konnte (Bd. I. S. 96). Damals war mit päpstlicher Erlaubniß von Pius IV. vom Jahr 1564 in den östreichischen Erblanden der Laienkelch eingeführt, und so wurde denn auch in Neustadt das Abendmahl unter beiden Gestalten gespendet. Khlesl wünschte jedoch die Wiederaufhebung dieser Praxis herbeizuführen und hielt darum am Palmsonntage 1590 zu Neustadt die berühmteste aller seiner Predigten, über die Communion unter einer Gestalt. Er handelte in drei Theilen, erstens von dem, was zum würdigen Empfange des Sacramentes vonnöthen; zweitens, ob nach der Einsetzung desselben Jedermann es unter zweierlei Gestalten zu empfangen schuldig; drittens, warum es rathsam, dasselbe dermalen nur unter einer Gestalt zu gebrauchen. Im Epiloge wurden die Bedenken, welche dem Gebrauche unter einer Gestalt noch entgegenstehen konnten, widerlegt. Die Wirkung der mit viel Feuer vorgetragenen Rede war so groß, daß ein guter Theil der Bewohner von Neustadt von jetzt an das Abendmahl unter einer Gestalt nahm; völlig abgeschafft aber wurde der Laienkelch in dieser Diöcese erst, nachdem der Papst i. J. 1599 die früher ertheilte Gestattung desselben wieder allgemein zurückgenommen hatte (vgl. Bd. I. S. 78. 80. 157 f.).

Nachdem Khlesl sowohl in der Passauer als Wiene-

risch-Neustadter Diöcese so kräftig gewirkt und die Reformation großentheils durchgeführt hatte, wurde er im Jahr 1590 vom Kaiser Rudolf und seinem Statthalter Erzherzog Ernst zum Generalreformator für ganz Oestreich ernannt, und ihm eine beträchtliche Anzahl Reformationscommissäre unterstellt. Er sollte im Lande umherreisen, alle Städte und Märkte wieder für den alten Glauben gewinnen, bei den Widerspenstigen selbst strengere Mittel gebrauchen (Bd. I. S. 78. 82. 84). Durch dieses neue, weitere Amt kam Khlesl noch häufiger als bisher schon, mit dem Klosterrathe in Verbindung und unangenehme Berührung, und sah sich genöthigt, eine Reihe Beschwerdeschriften gegen dieß gewaltthätige Collegium dem Erzherzog-Statthalter zu überreichen. Nach Hrn. von Hammer's canonistischen oder besser anticanonistischen Vorurtheilen hat freilich Khlesl in allen diesen Dingen Unrecht gehabt; seinem geliebten Klosterrathe aber legt er (Bd. I. S. 91) die Behauptung in den Mund: „der Klosterrath sei ein Hauptstück katholischer Religion.“ Wir unsererseits wollen gerne glauben, daß die Kloster- rc. Räthe schon manches Thörichte behauptet, aber daß sie sich in ihrer Bescheidenheit für „ein Hauptstück katholischer Religion“ erklärt hätten, gränzt doch an's Unmögliche. In der That jedoch haben nicht sie selbst solche Abgeschmacktheit behauptet, sondern nur Hr. von Hammer hat ihnen durch ein Mißverständniß der Urkunde dieselbe unterschoben. Der Klosterrath sagte: „das dise Klosterhandlung alß das Principal-Stukh Catholischer Religion weiland Kaiser Ferdinanden ... vill zu thuen gegeben“; unter Klosterhandlung aber ist die Klosterreformation zu verstehen, nicht die Herren-Klosterräthe. Aehnliche Fälle von Mißverständniß der Urkunden

haben wir, um dieß gleich jetzt zu sagen, noch ein paar weitere entdeckt. Als Erzherzog, König Mathias, eine bayrische Prinzessin ehelichen wollte, ließ sich deren Vater ein theologisches Gutachten darüber geben, ob ein Mädchen mit gutem Gewissen einen Mann heirathen könne, welcher im Rufe der Impotenz stehe. Dieses rein theologische Gutachten hat Herr von Hammer für ein medicinisches gehalten und ihm auch (Bd. II. Urkunde 246) die Ueberschrift: ärztliches Gutachten gegeben. Wie dieß Mißverständniß möglich gewesen, wenn er die Urkunde selbst las, begreifen wir nicht. Für uns ist auch der darin vorkommende Satz de cuiquo impotentia dubitas unverständlich; aber wir denken, statt cuiquo werde cujus gesetzt werden müssen, und der Herr Abschreiber, den der Verfasser benützte, habe das in alten Handschriften gewöhnlich verschnörkelte cujus nur unrichtig gelesen. Im ersten Bande sofort, Nr. 19, treffen wir eine Urkunde über „die kleinere und größere Priesterweihe“ Khlesl's. So übersetzt Herr v. Hammer die technischen Ausdrücke ordines minores und majores; kein Wunder, wenn wir auch in anderen kirchenrechtlichen Fragen seinem Ausspruche keine große Bedeutung beilegen mögen; so z. B. wenn er es Bd. I. S. 104 unrecht finden will, daß Khlesl als Official von Passau die Absetzung eines Pfarrers durch den Patronatsherrn nicht gestattete. Ich möchte wissen, wo in der Welt und nach welchem Kirchenrechte der Patronatsherr den Pfarrer absetzen kann!

Im Jahre 1591 reiste Khlesl mit Erlaubniß des Kaisers nach Rom, um vom Papste ein Breve zu erbitten, das ihn zur Vereinigung seiner vielen Stellen als Administrator von Neustadt, Official von Passau, Dompropst

von Wien und Hofprediger befugen sollte. Sein Zweck war dabei gewiß auch, sich dem Papste persönlich bekannt zu machen. (Bd. I. S. 96 f.) Nach seiner Rückkehr setzte er das Reformationswerk in Oestreich wiederum fort, und hatte schon am 15. Oktober desselben Jahres die Freude, die meisten Differenzen zwischen ihm und dem Klosterrath durch einen sogenannten Vergleich zu Gunsten des canonischen Rechtes und der bischöflichen Gewalt beseitigt zu sehen (Bd. I. S. 100—103). An dem gleichen Tage wurde er, obgleich, wie wir oben sagten, bereits Kanzler der Universität Wien, nun auch zum **Rector magnificus** derselben erhoben. „Zu dieser, bis dorthin ungewöhnlichen Vereinigung der beiden Aemter des Kanzlers wie des Rectors auf einem und demselben Haupte, sagt v. Hammer, bewog die Universität die lebendig gefühlte Nothwendigkeit, daß in so traurigen Zeitumständen die so wichtige Stelle des Rectors von einem Manne großen Einflusses und Ansehens versehen werde.“ Bd. I. S. 103.

Drei Jahre später sollte Khlesl auch das fast aller Einkünfte entblößte und tief verschuldete Bisthum Wien übernehmen. Ein Dekret des Erzherzogs=Statthalters trug ihm im Namen des Kaisers auf, das Passauer Officialat aufzugeben und dafür den bischöflichen Stuhl von Wien zu besteigen. Khlesl hatte jedoch keine Lust dazu, und führte dem Erzherzog in's Gedächtniß, wie er im Jahre 1583, als der Kaiser während seiner Anwesenheit zu Wien durch die geheimen Räthe Hans von Trautson und Adam von Dietrichstein mit ihm wegen Annahme des Bisthums von Neustadt und der Hofpredigerstelle hatte unterhandeln lassen, er sich des einen und des andern gehorsamst entschuldigte, ihm später aber dennoch beide übertragen wor=

den seien u. s. f. (I. Bd. S. 118.) In einem andern Schreiben verbreitete er sich über den schlimmen Finanzzustand des Wiener Bisthums, daß dasselbe noch 19,000 fl. an das Steueramt rückständig sei, außerdem 7000 fl. Hausschulden habe, daß die dazu gehörigen Gebäude, Felder und Weinberge gänzlich verwahrlost, der Bischof von Wien im Stande der Höchste, an Arbeit der Belastetste, an Einkommen der Geringste, gegen andere Prälaten ein Bettler sei. Auch das Neustadter Bisthum habe er mit schweren Schulden belastet übernommen, aber alle Einkünfte zu deren Abtragung verwendet und nur 1000 fl. jährlich für sich behalten; und jetzt, da er sich kaum aus den Schulden herausgearbeitet, solle er nun auf ein anderes so verschuldetes Bisthum, wie Wien, übersetzt werden. Zum Schlusse fügte er bei, daß es nöthig sei, dem Wiener Bisthum ein Kloster einzuverleiben, und so seine Einkünfte zu verbessern, oder die Einrichtung zu treffen, daß die reichsten Klöster Oestreichs zusammen jährlich sechs- bis siebentausend Gulden an den Bischof von Wien verabreichen müßten. (Bd. I. S. 119 ff.) Bevor sich jedoch diese Sache erledigte, machte Khlesl seine zweite Reise nach Rom im Jahre 1597, um für den erst zehnjährigen Erzherzog Leopold von Oestreich die päpstliche Dispens zur Annahme der Coadjutorie von Passau zu erwirken. Clemens VIII. nahm ihn sehr gnädig auf, ertheilte seinem reformatorischen Wirken große Lobsprüche und verlieh die gewünschte Dispensation. (Bd. I. S. 127 f.) Im Anfange des Jahres 1598 sofort wurde Khlesl's Ernennung zum Bischof von Wien ausgesprochen und ihm zugleich gegen den Antrag des Klosterraths die Administration des Neustadter Bisthums zu belassen beschlossen; aber erst im Januar 1602 nahm Khlesl diese

Ernennung auch seinerseits an, nachdem zuvor noch der Kaiser und Erzherzog bewilligt hatten, dem Bisthum Wien 20,000 fl. Schulden zu erlassen und ihm die einträgliche Pfarrei Traunkirchen in Oberöstreich einzuverleiben (Bd. I. S. 135. 199). Natürlich wurde jetzt ein anderer Official für die Diöcese Passau bestellt; eine noch viel wichtigere Veränderung aber war es, daß sich Khlesl von nun an immer enger an den ältesten Bruder des Kaisers, den Erzherzog Mathias, anschloß, dessen Vertrauen immer entschiedener gewann, und auch **in politicis** nach und nach sein geheimster Rathgeber, zuletzt sein Fac-totum wurde. Um so mehr sank er dagegen von nun an in der Gunst des Kaisers Rudolf, denn bei dem ärgerlichen Zwiste dieser beiden Brüder waren die Freunde des Einen immer vom Andern als Todfeinde gehaßt, und kluge und mäßige Worte der Versöhnung, wie sie Khlesl öfters versuchte, verhallten ganz spurlos. Daß Khlesl neben seiner theologischen Erudition und praktischen Geschicklichkeit auch tiefen politischen Scharfsinn besaß, anerkennt der Herr Verfasser aufs Bestimmteste, wenn er z. B. S. 220 von ihm sagt: „Dies war die Stimme gesunder Politik, welche Khlesl, trotz seiner Anhänglichkeit an den Erzherzog, gegen ihn laut werden ließ, weil es sich nicht nur um das Wohl des Katholicismus, das er unverrückt im Auge behielt, sondern auch um das der Regierung handelte. Fünf Monate hernach erließ Khlesl aus Passau, an seinen Freund, den Prälaten von Kremsmünster, welchen die ungarischen Unruhen kleinmüthig gemacht, ein eben so gewichtiges und staatskluges, als gut vaterländisches und ächt deutsch gesinntes Schreiben u. s. f.

Bei seinem großen Einfluß auf Mathias war es kein

Wunder, daß Kaiser Rudolf wiederholt von seinem Bruder die Entfernung Khlesl's verlangte (Bd. I. S. 230. Bd. II. S. 8. 14. 15). Rudolf schickte sogar hauptsächlich deßhalb im Jahr 1606 von Prag aus, wo er wohnte, einen eigenen Gesandten an seinen Bruder Mathias nach Wien, den Herrn von Molland; aber selbst dieser konnte Khlesl'n nur ein günstiges Zeugniß geben, wenn er an den Kaiser berichtete: „Khlesl'n werde er im Auge behalten, um dessen Einmischung in Staatssachen und des Kaisers Geschäfte zu verhindern; es sei aber die Wahrheit, daß Khlesl durch seinen Eifer in Religionssachen zu Wien großen Nutzen schaffe, besonders durch seine Predigten, indem an guten Predigern großer Mangel; mit gewaltsamen Veränderungen sei um so behutsamer vorzugehen, als scharfe Mittel bei den dermaligen Wirren des Religionswesens sich nicht wohl anwenden ließen" u. s. f. (Bd. II. S. 16). Auch mehrere spätere Versuche Rudolf's, den Bischof Khlesl von seinem Bruder zu entfernen, waren fruchtlos. Ob der bald darauf erfolgte, aber durch Ungefähr vereitelte meuchlerische Anschlag auf das Leben oder die Freiheit Khlesl's mit des Kaisers eigener Genehmigung gemacht worden sei, ist ungewiß; vergeblich aber war auch der Versuch, ihn auf dem Wege der Güte von Mathias ab und auf die Seite Rudolf's herüberzuziehen (Bd. II. S. 39. 60—67). Fast alle Urkunden und politischen Schreiben des Erzherzogs Mathias in seiner Streitangelegenheit mit seinem Bruder Rudolf sind entweder von Khlesl verfaßt, oder doch von ihm durchgesehen, corrigirt und gebilligt worden.

Darum hat Herr Hammer-Purgstall für nöthig erachtet, diesen höchst ärgerlichen Streit zwischen Mathias und Rudolf in weitester Ausdehnung darzustellen, damit

von jedem einzelnen Aktenstücke in dieser Sache, dessen Autor Khlesl gewesen, volle Erwähnung geschehen konnte. So ist der ganze zweite Band eigentlich nichts Anderes, als eine Geschichte dieses Bruderzwistes, und darum vielfach für den Leser sehr unerquicklich.

Während dieser Streitigkeiten machte Khlesl im Jahre **1607** eine Reise nach Bayern, mit dem doppelten Zwecke, einmal eine längst beschlossene Wallfahrt zu den Gebeinen des hl. Benno in der Frauenkirche zu München zu vollziehen, andererseits aber auch zugleich für Mathias im tiefsten Geheimniß um die Hand einer bayrischen Prinzessin zu werben. Man gab ihm jedoch in dieser Beziehung nur eine aufschiebende Antwort, weil Kaiser Rudolf den bayrischen Herzog vor einer solchen Verbindung warnte, ja wohl selbst diese Prinzessin ehelichen zu wollen Hoffnung machte, und weil überdieß höchst nachtheilige Gerüchte über Mathias, daß er durch Beherung impotent sei und dergl., ausgesprengt wurden; zuletzt zerschlug sich die Sache gänzlich. Während seines Aufenthaltes zu München stiftete Khlesl ein jährlich am **4.** Juli am Altar des hl. Benno zu haltendes Hochamt, predigte selbst in der Liebfrauenkirche unter ungeheurem Zulaufe des Volks und ließ zum ewigen Gedächtniß der Wallfahrt seinen noch heute im Chor der genannten Kirche aufgehängten Bischofshut zurück (**Bd. II. S. 41**). In seiner Herz und Nieren prüfenden Weise [1]) macht Herr Hammer dazu die Bemerkung:

1) Dieses anmaßliche Herz- und Nierenprüfen geht so weit, daß der Verfasser Bd. II. S. 34 sich nicht scheute, zu schreiben: „ob er (Khlesl) von der Unfehlbarkeit aller Sätze, die er von der Kanzel vorzutragen übernommen, als Gläubiger eben so lebendig überzeugt, wie er dieselben aussprach, läßt sich einigermaßen bezweifeln."

Khlesl habe dieß gethan, „wahrscheinlich mit dem frommen Wunsche, daß dieser Hut bald in den rothen des Cardinals verwandelt werden möge.“ Gewöhnlich wird jetzt noch den Fremden in München dieser Hut mit dem Bemerken gezeigt, er sei Khlesl's Cardinalshut; allein fürs erste war Khlesl damals noch nicht Cardinal, und fürs zweite ist die ursprüngliche Farbe dieses jetzt ganz geschwärzten Hutes grün, nicht roth gewesen; der bischöfliche Hut aber (nicht zu verwechseln mit der Inful) ist grün, und hat ganz die gleiche Form, wie der Cardinalshut, nur wenigere Quasten.

Als Rathgeber des Mathias, dem sein Bruder Rudolf im Jahre 1608 Ungarn und Oestreich hatte abtreten müssen, wirkte Khlesl mit großem Eifer dahin, daß im Erzherzogthum (auf Ungarn scheint sich seine Thätigkeit viel weniger ausgedehnt zu haben) die Befugnisse der Protestanten eher geschmälert als ausgedehnt wurden, und widersprach darum aufs Entschiedenste der am 19. März 1609 zwischen Mathias und den Protestanten geschlossenen sogenannten Capitulation (Bd. II. S. 137). Um seine politische Stellung dem Kaiser gegenüber zu sichern, hatte Mathias den Protestanten nachgeben zu müssen geglaubt, Khlesl dagegen behauptete, man dürfe nicht über das hinausgehen und nicht mehr geben, als was schon der halbprotestantische Kaiser Maximilian II. eingeräumt habe, und schloß seine Protestation mit den freimüthigen und kräftigen Worten: „daß der König (Mathias) bei Verlust seiner Seligkeit das Zugeständniß Maximilian's nicht erweitern könne, und daß es besser wäre, die evangelischen Stände nähmen mit Gewalt St. Stephan und alle Kirchen ein, als daß der König ihnen Etwas freimüthig zugestehe und verbriefe;

Gewalt, die für Recht gelte, sei bei Gelegenheit zurückzutreiben; Briefe und Siegel könnten nicht gebrochen werden; der König möge dulden, aber nicht zugestehen" (Bd. II. S. 138 f.). Khlesl's Protestation war zwar vergeblich; aber da er einerseits das Vertrauen des Mathias fortwährend im höchsten Grade besaß, und andererseits als Bischof von Wien an der Spitze der östreichischen Stände stand, so schien er den protestantischen Herrn und Rittern des Erzherzogthums ein so gefährlicher Feind, daß sie von nun an fast unzählige Male von Mathias seine Entlassung vom Hofe und vom Bisthum verlangten (Bd. II. S. 140. 141. 144. 146. 147. 162. 176. 177). Mit den Protestanten verbanden sich noch mehrere persönliche Feinde Khlesl's am eigenen Hofe des Mathias, und überdieß haßten ihn viele Verwandte des Letzteren, ja die ganze spanische und steiermarkische Linie, besonders der Erzherzog Leopold, dem er doch zum Bisthum Passau verholfen. Man scheute sich nicht, Khlesl'n sogar zu beschuldigen, daß er die Ursache der großen, den Protestanten gemachten Zugeständnisse sei, und so von allen Seiten gehetzt, bat er endlich im Jahre 1610 um seine Entlassung (Bd. II. S. 181). Aber Mathias hielt ihn für unentbehrlich, und entfernte lieber seine Feinde (S. 184). Bald darauf gelang es dem klugen Bischofe, dem der Papst vor Kurzem den Ehrentitel eines apostolischen Predigers gegeben, den Kaiser Rudolf und den König Mathias wieder mit einander zu versöhnen, aber die Treulosigkeit des Ersteren warf in Bälde das Friedenswerk wieder über den Haufen. Rudolf wollte seinen Bruder sowohl um die böhmische Königskrone als um die deutsche Kaiserkrone bringen, und erstere dem schon genannten Erzherzog Leopold, Bischof

von Passau, letztere aber dessen Bruder Ferdinand von Steiermark, dem spätern Kaiser Ferdinand **II.**, zuwenden. Doch Mathias zwang ihn im Jahre **1611** durch Kriegsgewalt zur Abtretung Böhmens, Khlesl aber wurde von ihm im Herbste desselben Jahres **1611** auf den Reichstag nach Nürnberg geschickt, um die deutschen Churfürsten für Mathias günstig zu stimmen. Sein großer Ruf war ihm vorausgeeilt, und das Volk lief in Haufen zusammen, um den berühmten Mann zu sehen. Die Lage Oestreichs aber war damals höchst gefährlich, denn König Heinrich **IV.** von Frankreich und die protestantische Union hatten den Plan gefaßt, Oestreich zu theilen und die Kaiserkrone der Habsburgischen Familie zu entreißen; wäre Heinrich **IV.** nicht schon im J. **1610** von Ravaillac ermordet worden, so wäre es auch der Kunst Khlesl's wohl nicht gelungen, seinem Herrn, dem Könige Mathias, die deutsche Kaiserkrone zu verschaffen. Daß und wie er sie im J. **1612** wirklich erhielt, wird jedoch erst im dritten Bande des vorliegenden Werkes erzählt werden. Der zweite schließt, wie wir schon oben andeuteten, mit dem Jahre **1611**.

Um nur noch eines zu erwähnen, können wir die wiederholte Behauptung, Khlesl habe als geheimer Rathgeber des Königs Mathias die Ansprüche des Staates der Kirche gegenüber eben so strenge vertheidigt, wie früher die Gerechtsame der Kirche dem Staate gegenüber, unmöglich billigen. Ich glaube, auch diese Beschuldigung beruht auf einem Mißverständniß. Khlesl hat sich allerdings ein paarmal gegen wirkliche oder vermeintliche Uebergriffe der Nuntien und anderer römischen Beamten ausgesprochen, und ihnen gegenüber die Episcopalrechte ver-

theidigt, wie er sie früher gegen den Klosterrath vertheidigen zu müssen glaubte. Daß er aber diese Episcopalrechte den Staatsansprüchen gegenüber je preisgegeben oder auch nur gemindert habe, davon fand ich nirgends eine Spur, im Gegentheil zeigt sich Khlesl von Anfang bis Ende als gleich eifrig und begeistert für die Sache der Kirche. Hefele.

7.

Geschichte der Cäsaren bis auf Nero. Aus dem Französischen des **Grafen Franz von Champagny.** Von **Albin Bischoff.** Vier Bände. Wien 1845. Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung. Preis 8 fl. 12 kr.

Wie bekannt, haben es sich seit einigen Jahren verschiedene katholische Gelehrte zur Aufgabe gemacht, den Gedanken, daß die Religion Jesu ihren heilenden, veredelnden und verklärenden Einfluß nicht auf das Individuum allein ausübe, daß sie vielmehr auch auf die socialen Verhältnisse umgestaltend und ordnend wirke, und im Christenthum die wahre Quelle ächter Gesittung, eines geordneten gesellschaftlichen Bestandes liege, in eigenen Monographien durchzuführen. Hieher sind zu rechnen als die bekanntesten die Schriften des Spaniers Balmes [1]) und des französischen Priesters Gaume, namentlich dessen „Geschichte der häuslichen Gesellschaft“ u. A. m. Derartige Darstellungen geben neben ihrer apologetischen Tendenz den Maßstab an die Hand zur Beurtheilung der Weltbeglückungs-Vorschläge und Pläne, an denen unsere

---

1) Vergl. Quartalschrift 1847. S. 307 ff.

Zeit, besonders Frankreich, wo jener Gedanke mit Vorliebe *ausgesprochen* wird, seit der Revolution nicht arm war und ist; zugleich wird mit Hervorkehrung des Beweises, daß *all'* jene, bürgerliches Heil in Aussicht stellenden Ideen sich nur wie Momente oder Theile der *einen* Wahrheit, die Alles frei macht, verhalten, den Leitern der Gesellschaft nahe gelegt, daß man zuerst das durch eine mehr als tausendjährige Tradition sich bewährende, heilende und friedigende christliche Humanitätsprincip nach allen Seiten sich auswirken lassen soll, um hiedurch weit mehr, als durch alle die eintägigen Reformversuche zu erhalten. Zum mindesten wird den, auf verkehrten Wegen zum Ziel strebenden, oft heuchlerisch eine schöne Maske um sich legenden Reformaposteln die gleiche Berechtigung des Christenthums zu der *öffentlichen* Existenz neben ihren Associationen handgreiflich bewiesen. Eine solche apologetische Tendenz für die gesellschaftbildende, ordnende und beglückende Macht des christlichen Geistes verfolgt indirekte, mehr negative, das Werk von Champagny und insofern ist die Anzeige desselben in einer *theologischen* Zeitschrift gerechtfertigt.

Die Zeit der Cäsaren, von Julius bis Nero, bildet den Schlußpunkt des Alterthums, oder wie der Verfasser sagt: „die ganze Geschichte des Alterthums wiederholt sich kurz in dieser Epoche und endet dort." In dieser letzten und höchsten Entfaltung des Heidenthums, wo es sich nach allen Seiten im innern und äußern Leben ausgeprägt hat, hier muß sich am besten die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit der Gesellschaft zeigen, die auf einem andern Grundstein erbaut ist, als auf dem einen, welcher ist Christus. Und insofern ist, abgesehen vom historischen Interesse, die Wahl

des Stoffes sehr glücklich für die Begründung des obigen Gedankens; gerade an der nahen Grenzscheide der alten und neuern Zeit wird der grundwesentliche Unterschied beider großen Zeitabschnitte dargelegt. Diejenigen freilich, welche das Princip der Negativität auch auf dem geschichtlichen Boden geltend machen und als Gesetz der Geschichte und zugleich als ihren Endzweck den Fortschritt bezeichnen, werden auf andere Resultate zu kommen suchen, als unser Verfasser. Wenn nemlich die Geschichte „nicht mehr zu tadeln oder zu loben, wenn sie nur die Menschheit in ihrem unfehlbaren Fortschreiten zu verherrlichen hat," wenn jenem Fortschritt nichts entgehen kann, Ideen so gut als Thatsachen, die Religion wie die gesellschaftlichen Zustände dem ewigen Wechsel unterworfen sind; so wird man bei Abgang eines festen Princips bei Beurtheilung des Factischen das Heidenthum nie in seinem Innersten, in seiner Wahrheit zu erkennen und demnach auch das Verhältniß der neuern und alten Zeit nie richtig anzugeben vermögen. Unser Verf. läßt sich in der sehr interessanten Vorrede weiter aus über eine solche, im Fatalismus endende Auffassung der Geschichte, wobei aller Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht, Christenthum und Heidenthum verwischt wird. Er statuirt für die Erscheinungen auch in der Geschichte ein Gesetz, für die Veränderungen etwas Beharrendes, für die Einzelheiten etwas Allgemeines. Er anerkennt sodann als dem Wechsel nicht unterworfen die rein sittlichen Wahrheiten, deren Anwendung auf die Geschichte von augenfällig praktischem Belang ist. Er findet also auch zwischen der neuern und alten Zeit einen ganz andern Unterschied, als den „eines mehr oder minder tiefen Wissens, eines mehr oder minder großen

Fortschritts, einer mehr oder minder zuverlässigen Philosophie.“ „Dieses Jahrhundert, sagt er, sollte die Glorie, die Vollendung des Alterthums sein; sie ist das elendeste und entartetste Jahrhundert desselben und eben dadurch das leidensvollste und traurigste.“ So bezeichnet er im voraus den Gegenstand seiner Arbeit, er sieht in der Menschheit vor Christo das enterbte Geschlecht, das von Anfang an den Todeskeim in sich getragen, sich aber so lange und in dem Grade glänzend erhalten konnte, als es an der — wenn auch selbstgemachten — Tradition sich eine Stütze gab. Was sich ihm aber als Consequenz der aus dem Glauben geschöpften Ideen zur Philosophie der Geschichte ergeben, weist er auf dem Grund der historischen Zeugnisse unwidersprechlich nach. Dieser Nachweis der Thatsächlichkeit, Nothwendigkeit und Art des Elendes der Menschheit ohne Christus kann nun wohl mit Recht eine indirekte Apologie für die sociale Bedeutung des Christenthums genannt werden. Am Schatten erkennt man die Stärke des Lichtes.

Das Werk ist in zwei Abtheilungen zerlegt, wovon die zwei ersten Bände die äußere, die zwei folgenden die innere Geschichte der genannten Periode vorlegen. „Die allgemeinen Thatsachen nehmen also eben so viel Raum ein, als die besondern oder das, was man eigentlich die Ereignisse nennt.“ Ueber diese Trennung, welche freilich da und dort Wiederholungen nothwendig macht, rechtfertigt sich der Verf. selbst so: „Die philosophische Betrachtung (wenn dieser Ausdruck nicht allzu stolz klingt), die philosophische Betrachtung des Zeitalters der Cäsaren wird uns eben so sehr beschäftigen, als die Erzählung uns beschäftigte. Ohne das als eine methodische Entwicklung geltend zu machen, was eher ein

Zufall, ohne dasjenige als Theorie hinzustellen, was eher ein Fehler ist, wollen wir nur bemerken, daß diese Gesellschaft, unter welcher das Christenthum entstand, vielleicht eher, als eine andere, eine philosophische Prüfung, eine gründliche und fast in das kleinliche gehende Forschung, ein gewissenhaftes Studium ihrer Charakterzüge verdiente.“ (Vorrede zum 3ten Band.)

Was nun die erste Abtheilung anlangt, so zeichnet sie sich, wie das ganze Werk, durch eine so lebensvolle Darstellung aus, daß man auch bei dem Bekannten manchmal sogar auf neue Resultate zu stoßen glaubt. Der Verf. hat die den Franzosen, Politikern von Haus aus, eigene Feinheit im Auffassen politischer Verhältnisse, und liefert vielfach auch wirklich neue Resultate. Die Geschichte beginnt mit Julius. Nachdem der Verf. aus den letzten Zeiten der Republik nachgewiesen, daß die „ganze Politik eine individuelle“ geworden, „die Oligarchie, diese Tendenz des verfallenen Alterthums, alle Tage nackter hervortrat“, das Volk, um der Tyrannei einiger Großen zu entgehen, einen Herrn foderte, begleitet er den Julius auf seiner politischen Laufbahn bis dahin, wo er nach seiner höhern Sendung durch Vereinigung der verschiedenen Völker unter die römische Herrschaft materiell die Wege des Christenthums vorbereitet hat. Julius ist aber Dictator und Gott geworden und das Kaiserthum ganz in seinem Beginn. „Der Glanz, welcher selbst unter der mildesten Herrschaft stets mit Blut vermischt ist, dieser erbärmliche Zustand des alten Roms, diese Herabwürdigung seines Adels, dieser Verfall seiner Würden, diese mit Furcht gemischten Liebkosungen, welche man dem Volke und Heere spendet, dieses Uebermaß von Schmeicheleien, mit denen

man einen einzigen Mann überhäuft, diese Vergötterung des Monarchen, diese Wichtigkeit der Freunde des Palastes, selbst unter einem Herrn, wie Cäsar, dies alles sind wohl die Symptome der Kaiserzeit." Der Geist der Republik ist verschwunden, aber es sollte doch der Schein davon gewahrt sein. Daß es Julius darauf nicht absah, daß er vielmehr König werden will, daß „Alles die Formen der orientalischen Königreiche" annimmt, das ist sein Verbrechen, das sein Tod. — Augustus, der eigentliche Baukünstler des römischen Reiches, gibt durch Vereinigung der republikanischen Gewalten mit Cäsar's Haupt der Monarchie erst ihre rechtliche Begründung. Ohne den Titel „König" anzunehmen, vereinigt er unter dem Namen **princeps**, der weder festgesetzt noch officiell war, mit einer gewissenhaften Legalität die ganze religiöse, politische und Kriegsmacht. Die Republik war nicht gestürzt, sie lebt in Augustus verkörpert fort; sie bleibt als officieller Titel stehen, sie hat ihre Consuln, Prätoren, ihre Quästoren. Mitten durch diesen glänzenden Aufputz wußte sich aber ganz demüthig die Monarchie einzuschieben. Dies die eine Seite der Politik des Augustus; die andere liegt darin, daß er in der Wiederherstellung des alten Roms dem Glanze der Gegenwart auch eine Garantie für die Zukunft zu geben sucht. Daher seine Anordnungen in Betreff des Staates, Eigenthumes und der Familie, Gesetze freilich, welche die Politik erfolglos sehen mußte. — Wenn Augustus der Kaiserherrschaft das öffentliche Recht, die gesetzliche Form gibt, so gibt ihr Tiberius ihre reelle Macht, weil er die römischen Ueberlieferungen und die Wiederherstellungsversuche, auf welche Augustus seine Muße gewendet, aufgab und auf anderem Wege die Begründung

der Herrschaft eines Einzigen suchte. Die Macht der Angeber (delatores), das war die Stütze der Macht des Tiberius, und so war es auch hier nicht der Tyrann, der das Volk unterdrückte, es war das Volk selbst, das sich selbst zum Vortheil seines Tyrannen zerfleischte. Wie leicht war es nicht, ein Sacrilegium gegen die Gottheit des Cäsars aufzufinden, der auf Isolirung und Furcht seine Gewalt gegründet! Die Entstehung, Ausbildung und Folgen dieser Angeberei auf das öffentliche wie Privatleben sind vielfach mit meisterhaften Zügen gezeichnet. — Unter Cajus (Caligula), dem es eigen war, „aus dem Frieden eine blutige Tragödie und zugleich aus dem Kriege eine lächerliche Comödie zu machen“, bildete sich eine neue Stütze und Macht des Thrones, die der Prätorianer. Diese, den Legionen gegenüber so bevorrechtete Miliz hat die ganze Macht und Gunst des Thrones unter Caligula erobert. — Wie jeder Regierungsantritt der Kaiser populär war, so auch der des Claudius, der wie Nero die Creatur der Prätorianer war. Er schafft die Majestätsrechte ab, will kein Gott sein; — aber bald herrscht er, und ihn und die Welt beherrschen die Freigelassenen und Weiber. Dies die neue Stütze des Thrones und die launenhafte Politik. — Unter Nero endlich fangen die in den vernachläßigten, ausgesogenen Provinzen sich befindlichen Legionen an, sich kräftiger geltend zu machen, und unter dieser Anstrengung der neuen Macht erliegt die Dynastie der Cäsaren. — Schon diese Angabe der stets schwankenden Politik der Cäsaren, die durchaus keinen moralischen Halt hatte, — einer Politik, die mit all' ihren grausen Folgen sich in's Leben der römischen Welt übersetzte, — wäre im Stande, jenes oben genannte Gesetz

des Fortschritts Lügen zu strafen. Nehmen wir dazu die ausführliche Darstellung der „Psychologie“ jener Kaiser, die in letzter Instanz ein Räthsel sind, die sich als Götter betrachteten, denen in jedem Augenblick Opfer geschlachtet werden konnten und wurden; — nehmen wir dazu, daß jener „Typus blutgieriger Raserei“, wie er z. B. in Nero vorliegt, „nur das regelrechte Produkt seiner Zeit und der lebendige Ausdruck der Menschheit in seiner Epoche ist“; so ist durch den artistisch gleißenden Schein hindurch, womit sich die Cäsaren in großartigen Denkmälern, colossalen Bauten ꝛc. ein ewiges Gedächtniß zu schaffen suchten, eine lügenhafte und ideale Auffassung des Alterthums leicht zu erkennen. Eine größere Entwürdigung der Menschheit ist nicht denkbar, als sie zur Zeit der Kaiser war. Das Alterthum hatte keinen Begriff von der Freiheit des Menschen unter der Herrschaft eines Andern. Die Ehre ist das Gesetz der Monarchie; Ehrenhaftigkeit geht aus der Selbstachtung hervor, die wieder ein Erzeugniß der wahren Religion ist. So weit brachte es das Heidenthum bei all' der Verbreitung von Kunst und Wissenschaft, bei dem leichten und schnellen Verkehr der politisch genialen Völker, bei all' seinem Glanze! Von einer direkten Einleitung auf die neue, durch den Geist Christi zu begründende sociale Ordnung kann gar nicht die Rede sein. Nur der Weg ist für das Christenthum offener, nicht der Sieg leichter; „die römische Einheit war für das Christenthum ein Mittel der Publicität, nicht der Ueberzeugung des Sieges.“ So weit kam die Gesellschaft ohne Christus. Der Verf. schließt den zweiten Band mit der Bemerkung: „das Christenthum ist die Ursache der modernen Civilisation und ihr Ursprung in der Vergangenheit; es ist das Motiv,

der logische Grund, die Rechtfertigung und Stütze in der Gegenwart." Es ist also eine ganz andere, als rein menschliche Kraft nothwendig, um auch Völker vom Tode zu wahren.

Der Beweis hiefür wird noch sprechender geführt in der zweiten Abtheilung, im dritten und vierten Band, wo es sich dem Verf. darum handelt, nach Bezeichnung der verschiedenen Glieder des großen Weltreiches, sie in „ihrem Zusammenhang, in ihrer Bewegung, in ihrem Leben" darzustellen. Das erste Buch (Band **3. p. 51—190**) handelt von der politischen und militärischen Verfassung, von der äußern Macht, von der innern Einheit, von dem materiellen Wohlsein, der äußern Civilisation. Wir müssen allerdings das große praktische Talent der Römer darin bewundern, wie sie das Reich nach Außen vertheidigt und im Innern regiert haben (vgl. „der römische Friede" **p. 51**, „die römische Einheit" **p. 79**); auch steht unsere Zeit in Beziehung auf das materielle Leben scheinbar weit hinter dem Alterthum zurück. „Ja! wenn es wahr ist, daß das materielle Wohlsein, die Unterhaltung der Sinne, das wahre Glück des Lebens ausmacht, so sind wir tief gesunken und das Menschengeschlecht hat auffallend Rückschritte gemacht." Die leichte und schnelle Communication durch das ungeheure Netz der römischen Straßen, durch Flüsse rc., welch' einen Reichthum machte sie möglich. Und diese Fortschritte und Vervollkommnungen des gemeinen Lebens gaben sich im Leben und den Genüssen des Einzelnen kund („Privatgenüsse" **p. 164**). „Leben, genießen, so viel möglich, alles was Mühe, Sorge, Arbeit, Pflicht ist, aus dem Leben zu verbannen, war die herrschende Idee der alten Welt. Das große Mittel dazu war die Sklaverei." Neben dieser gleißenden Lichtseite entwirft der Verf. eine finstere Nacht-

seite! Hinter dem Glanz und Wohlstand, an dem auch der Proletarier, die Plebs, einen gewissen Antheil haben konnte (— die großen Monumente, die Promenaden, die Bäder, die Theater, Amphitheater ꝛc. waren auch für sie) ist doch so viel Entwürdigung und Elend; ein angenehmes Leben neben der Degeneration des Volkes, Verarmung des Bodens! Die Antwort, wie beides sich zusammen vertrage, wird im zweiten Buch (p. 191) mit Hinweisung auf die intellectuelle und moralische Seite der Dinge gegeben. Es handelt deßhalb von den „Lehren", sei es in der Philosophie, sei es in der Religion, ihrem Ursprung, ihren Kämpfen, ihren Mischungen und ihrer sittlichen Macht. Da der Verf. für die erstern Punkte selbst eine Skizze (p. 267) angefügt, so lassen wir sie hier folgen: „Es haben sich vier große Epochen des alten Polytheismus vor uns entfaltet. In der ersten, welche nicht zu unserem Gegenstand gehört, auf welche wir aber einen Blick werfen mußten, bekämpft der Geist Griechenlands die ursprünglichen Traditionen der Religionen des Orients. Sie stellt den drückenden Begriffen des alten Pantheismus die Persönlichkeit, die Vernunft, die Unabhängigkeit des Menschen entgegen. Ihre menschliche und vertrauliche Religion, durch Alexander's Eroberung verbreitet, verändert die Cultusarten des Orients und bringt sie in Mißcredit. Ihre Religion unterliegt aber ihrerseits dem unglückseligen Einfluß des Princips, aus welchem sie hervorgegangen ist. Die Künste verderben sie, die Poesie nimmt ihr allen Ernst, die Philosophie bekrittelt sie und derselbe Geist, welcher den Ueberlieferungen des Orients die Dichtungen Homer's und Hesiod's entgegengestellt hatte, stellte den homerischen Ueberlieferungen die Erörterung eines Euhemerus, eines

Pyrrho, eines Epikur entgegen. In der zweiten Epoche zerstörte ebenso, wie die Eroberung Alexander's die pantheistischen Cultusarten des Orients zerstören wollte, die römische Eroberung die politischen Religionen Griechenlands. Die eine zerstörte den traditionellen, alten, verehrten Charakter des Polytheismus, die andere zerstörte seinen patriotischen Zweck und seinen nationellen Charakter. Die Religionen werden rücksichtlich dessen, was sie Volksthümliches haben, von dem römischen Cosmopolitismus verschlungen; aber Rom entgeht selbst nicht dem Einfluß, welchen sein eigener Sieg auf die Feinde ausübt. Sein Nationalcultus schwächt sich, wie alle nationellen Cultusarten. Es wird von Allem angegriffen, was es besiegt hat, den Gebräuchen des Orients, den düsteren Ueberlieferungen der Mysterien, dem unbarmherzigen Tadel der Philosophie. — Augustus will die römische Ueberlieferung wieder haben, aber seine Bemühungen sind vergeblich. Auf der einen Seite fällt die Philosophie sowohl durch die Beweise, welche sie von ihrer Ohnmacht gegeben, als auch vermöge des dem Menschen angebornen Bedürfnisses zur Anbetung und zu Gebeten in Mißcredit. Es gibt also in der Welt weder einen alten Cultus, welcher rein und mit seinem herkömmlichen Ansehen stehen geblieben ist, noch eine Macht der Vernunft, welche für den Geist und das Herz die Andachtsübungen und die Lehren des Heiligthums zu ersetzen vermag. Es bleiben also nur die ursprünglichen Triebe, aus welchen das Heidenthum hervorgegangen ist, ein allgemeines und unbestimmtes Religionsbedürfniß, welches sich an Alles anklammert, Alles annimmt, Alles vermischt. Und in dieser Mischung herrschen nothwendig die ursprünglichen Richtungen des Heidenthums,

jene Anbetung der Natur und jene pantheistischen Begriffe vor, welche die griechische Religion und Philosophie überwunden zu haben glaubten. — In der letzten Epoche geben der Fortschritt des Cosmopolitismus, die täglich wachsende Mißachtung der Philosophie, die abstumpfende Regierung der Kaiser, von Tag zu Tag dieser Tendenz ein größeres Uebergewicht. Der scheue und unsichere Aberglaube, die materielle und ganz äußerliche Andacht, mit einem Worte, die ursprünglichen Triebe des Polytheismus gewinnen mit jedem Tag eine größere Macht. Ein abergläubischer Cultus gegen die alten und nationellen Götter, eine Einführung neuer und fremder Götter, Mysterien, Wahrsagung, geheime Wissenschaften, Talismane; keine dieser Tollheiten des menschlichen Geistes bleibt zurück und fällt in Mißachtung. Und endlich geht aus dieser ungeheuren Mischung und dem Polytheismus, welcher sie beherrscht, die Lehre, oder noch besser gesagt, das allgemeine Gefühl des Fatalismus hervor, dem fast Alle huldigen und der fast eine Religion wird." Es läßt sich begreifen, daß die „moralische Wirkung des Polytheismus" (wovon das dritte Cap. handelt p. 270) von keiner wesenhaften Bedeutung sein kann. „Das, was wir Religion nennen, existirte gar nicht, als ein Ganzes nemlich von Lehren und Ueberlieferungen, die durch geregelte Ceremonien, strenge Pflichten und moralische Belehrung verwirklicht werden." Zudem war allmählig Alles der Privatandacht anheimgestellt, die ganz irdische und egoistische Zwecke verfolgte. Der letzte Grad der Verdorbenheit liegt aber darin, daß die Laster von den Göttern erhört, gerechtfertigt, geschützt, ermuthigt, auch von ihnen geboten werden (Vergötterung der Zeugung und des Todes). Eine

grause Schilderung, wobei nur der Gedanke einigen Trost bietet, daß der Mensch noch besser war als seine Religion.

Das 3te Buch (der 4te Band) handelt von den Sitten Roms, unter dem doppelten Gesichtspunkt der Gesellschaft und der Familie, so wie sie sich in den gewöhnlichen Erscheinungen des Volkslebens, auf den öffentlichen Plätzen, unter dem häuslichen Dache, in den Künsten, in den Wissenschaften, im Theater offenbaren; das 4te Buch endlich vom Neu-Stoicismus und dem Christenthum.

Wir fürchten, den Raum dieser Blätter für eine bloße Anzeige dieses inhaltreichen Werkes schon zu sehr in Anspruch genommen zu haben, als daß wir aus diesem, für den oben genannten Beweis die besten Belege liefernden Bande Mehreres anführten; glaubten aber den Inhalt eines so geistreichen und gründlichen Werkes um so eher weitläufiger angeben zu dürfen, als die in ihm verfolgte Tendenz nicht nur selten, sondern auch selten mit so viel Talent, Studium, Begeisterung zu Tage tritt. Wer immer den Segen des Christenthums auch nach der socialen Seite hin kennen lernen, den Boden, auf den es eingepflanzt worden, durchschauen will, kann auf dies Buch gewiesen werden. Es zeichnet sich auch formell aus durch lebendige Frische und sonstige den Franzosen eigene Vorzüge. Fehler oder minutiöse Verstöße anzuführen, wird bei den vorzüglichen Verdiensten des Verfassers für diese Partie der Geschichte nicht am Platze sein, ohnehin da diese Anzeige nicht zur Belehrung des Verfassers dienen könnte und auch bloß auf das Buch aufmerksam machen will. Dem Uebersetzer ist das Publikum großen Dank schuldig. Die Ausstattung ist sehr gut. Frick, Rep.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Zukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einunddreißigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1849.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Principien der spekulativen Theologie Leibnizens.

Zu einer Zeit, wo Leibniz sein philosophisches System bereits aufgebaut hatte, im Jahre 1698, schreibt er an Basnage: „Die Betrachtung meines Systemes zeigt, daß, wofern man den Dingen auf den Grund sieht, mehr Vernunft in den meisten philosophischen Sekten zu finden ist, als man gewöhnlich glaubt. Der Mangel substantiellen Bestehens der Dinge bei den Skeptikern, das Zurückführen von Allem auf Harmonien, Zahlen, Ideen und Vorstellungen bei den Pythagoräern und Platonikern, das Eine und Selbe des Parmenides und Plotin ohne allen Spinosismus, die stoische Verkettung der Dinge im Einklange mit der Spontaneität, die Vitalphilosophie der Cabbalisten und Hermetiker, welche überall Empfindung annehmen, die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastiker, und doch zugleich die mechanische Erklärung aller einzelnen Phänomene nach Demokrit und den Neueren — all' Dieses findet sich (in L.ens System) ver-

einigt wie in einem perspektivischen Centrum" 2c. [1]). Das Streben, all' diese Gegensätze harmonisch zu verbinden, ist Leibnizen vielleicht weniger geglückt, als er sich selbst schmeichelte, und so mag es kommen, daß wir über die Principien seiner Spekulation die verschiedenartigsten Urtheile treffen.

L. selbst fand für nothwendig, den Vorwurf des Spinosismus und Fatalismus von sich abzuwehren; dennoch vermochte ihn weder Lessing noch Jacobi davon freizusprechen. Lessing's Urtheil, der in L. nur entwickelten Spinosismus fand, ist bekannt [2]).

Hegel findet bei L. bald den Proceß „unendlicher Subjektivität und Negativität", bald „die absolute Selbstständigkeit der Unterschiede an der allgemeinen Substanz", d. h. der Monaden, bald erscheinen ihm diese wieder „als zur Unselbstständigkeit und Idealität reducirt", so daß die L.'sche Philosophie „der vollständigst entwickelte Widerspruch" wäre [3]). Aehnlich siehet Feuerbach in L. bald einen vollendeten Pantheisten, bald aber kommt ihm wieder der Theologe mit seinen unphilosophischen Vorstellungen in die Queere [4]). Dagegen entgehet dem jüngeren Fichte keineswegs, daß in L. der Begriff der immanenten Teleologie — der Schlüssel zu dem „concreten Theismus" — sowie die Substantialität des Endlichen, die Vermittlung der Immanenz und Transcendenz Gottes zum klaren Bewußtsein gekommen seien [5]).

---

1) Erdmann, Leibn. opp. omnia philos. pag. 153—59.
2) Vgl. Jacobi's Briefe über Spinosa.
3) Encykl. d. ph. W. 3. Ausg. S. 191.
4) Darst., Entw. u. Krit. der L.'schen Ph. S. 120 u. 198.
5) Charakteristik d. n. Ph. S. 478.

Es leuchtet ein, daß mit einer derartigen Unsicherheit im Urtheile über die Principien der L.'schen Philosophie ein ähnliches Auseinandergehen der Ansichten über die Principien seiner spekulativen Theologie verbunden sein wird. Eine möglichst objektive und quellenmäßige Ausmittlung der letzteren bildet den Gegenstand vorliegender Abhandlung.

Der Gedankengang der Untersuchung dürfte etwa folgender sein.

Alles dreht sich um die Grundfrage, wie das Verhältniß des Wissens (beziehungsweise der Vernunft) und des Glaubens zu fassen sei. Diese Eine Frage löst sich in folgende auf: was ist für L. die Vernunft? was der Glauben? welches ihr unmittelbares Verhältniß zu einander? wie findet eine Vermittlung zwischen beiden Statt? Mit ihrer Auflösung sind die formalen Principien der spekulativen Theologie erledigt. Unabtrennbar davon ist die Reflexion auf den Vernunft- und Glaubensinhalt. Hier kommt die doppelte Frage in Betracht: wie bestimmt L. das Realprincip der spekulativen Theologie, d. h. das Absolute an sich, und wie in seinem Verhältniß zum Endlichen?

Fragen wir also zuerst ganz im Allgemeinen, wie L. das Verhältniß von Vernunft und Glauben bestimme, so wird ein Blick auf die einschlägigen theologischen wie philosophischen Richtungen sowohl vor als nach L. ebenso instruktiv als nothwendig sein. Die theologischen Richtungen, welche L. vorfand, können kurz als die reformatorische, und die katholisch-scholastische bezeichnet werden; in philosophischer Beziehung kommen Cartesius, Locke, und vor Allen der Skeptiker, oder vielmehr der

Rationalist Bayle in Betracht. Die durchgeführte Parallele L.'s mit diesen Richtungen bildet zugleich den Nachweis, was für L. Glauben und Vernunft sei, und zum Theil, wie er beide in's Verhältniß zu einander setze. Die Grenzen dieses Verhältnisses werden sodann gesteckt werden im Hinblick auf L.'s Stellung zur modernen „absoluten Wissenschaft" unseres Jahrhunderts. — Die Reformatoren hatten ihr Werk gleich mit einem spekulativen Probleme begonnen, mit einer Kritik der Vernunft, lösten aber dasselbe auf eine aller Spekulation so feindselige Weise, daß sie dadurch mit der Scholastik, die damals *noch* immer die katholische Wissenschaft repräsentirte, und an dem Anselm'schen **Credo ut intelligam** festhielt, in den schroffsten Gegensatz geriethen. Auf welche Seite schlägt sich nun L.? Soviel ist zum Voraus gewiß, L. weiß von dem blinden Hasse der Reformatoren gegen die Schule Nichts; er ist im Gegentheil mit großer Vorliebe für sie eingenommen. Hatte er ja schon als Knabe sich mit brennender Wißbegier auf das Studium scholastischer Wissenschaft geworfen, und mit welchem Erfolge zeigt die von dem sechszehnjährigen Jünglinge verfaßte **Dissertatio de principio individui.** Zeitlebens bleibt L. der dankbare Verehrer der Schule, und er scheut sich keineswegs, offen zu gestehen, was er ihr verdankte.

Im Jahre 1686 schreibt er an Arnold [1]): „Ich bin mir bewußt, ein großes Paradoxon vorzubringen, wenn ich in einiger Weise die alte Philosophie wiederherzustellen, und den beinahe verbannten substantiellen Formen

1) Briefwechsel zwischen L., Arnold und Landgraf Ernst v. Hessen-Rheinfels, herausgegeben v. Grotefend. Hannover 1846. pag. 163. §. 11.

das Wiederkehrrecht zu vindiciren Willens bin; aber vielleicht wird man mich nicht so bald verurtheilen, wenn man weiß, daß ich viel über die neue Philosophie nachgedacht habe, daß ich lange Zeit von der Richtigkeit dieser Wesen (eben jener Formen) überzeugt war, und daß ich endlich gegen meinen Willen und wie mit Gewalt genöthigt wurde, sie wieder aufzunehmen, nachdem ich selbst Untersuchungen angestellt hatte, welche mich erkennen ließen, daß unsere Modernen dem hl. Thomas und andern großen Männern dieser Zeit nicht hinlängliche Gerechtigkeit widerfahren lassen, und daß in den Ansichten der scholastischen Philosophen und Theologen sich weit mehr Gediegenheit findet, als man glaubt, vorausgesetzt daß man sich ihrer am rechten Orte bediene. Ich bin sogar überzeugt, daß wenn ein scharfsinniger und denkender Geist sich die Mühe gäbe, ihre Gedanken nach Art der analytischen Geometrie aufzuklären und zu verarbeiten, sich ein Schatz sehr wichtiger und ganz und gar demonstrativer Wahrheiten vorfinden würde." Mit derselben Achtung vor Scholastik und scholastischer Wissenschaft spricht L. in dem äußerst merkwürdigen **Discours de la conformité de la foi avec la raison** an mehreren Stellen, wie überhaupt sehr häufig in seinen Werken.

Den Grund, aus dem die Gereiztheit der Reformatoren gegen die Scholastik stammt, kennt Jedermann. Offenbar aber könnte L. keine so warme Sympathie für die Schule äußern, könnte ihr nimmer das glänzende Zeugniß ausstellen, daß er „unter dem Unrathe des barbarischen Mönchslateins" nicht blos einige Goldkörner, sondern selbst Schätze demonstrativer, d. h. mathematisch gewisser Wahrheiten verborgen finde, wenn er ihre freundschaftliche Ver-

bindung von Glauben und Wissen auf gleiche Weise verabscheut hätte, wie die Reformatoren. Daß damit mehr als eine bloße Vermuthung ausgesprochen sei, kann der §. 12 des schon angeführten **Discours** beweisen, wo L. sagt: „Die Reformatoren und Luther insbesondere haben zuweilen so gesprochen, als verwärfen sie die Philosophie (sc. Vernunft) und hielten sie für eine Feindin des Glaubens. Die Sache aber recht genommen, siehet man, daß Luther unter Philosophie nur das verstand, was dem regelmäßigen Gange der Natur gemäß ist, oder vielleicht sogar das, was in der Schule hierüber gelehrt wurde; wie wenn er z. B. sagte, daß es in der Philosophie, d. h. in der Ordnung der Natur unmöglich sei, daß das Wort Fleisch werde, und wenn er soweit gieng, zu behaupten, was in der Physik wahr, könne in der Moral falsch sein. Aristoteles war der Gegenstand seines Zornes — — — Endlich wurde er sanfter, und duldete, daß man in der Apologie der Augsburger Confession vortheilhaft von Aristoteles und seiner Moral spreche." Man siehet, die Ehrenrettung Luther's ruhet auf schwanken Füßen, und was L. eigentlich gegen ihn auf dem Herzen hat, zeigt der folgende §, wo er mit unverblümten Worten diejenigen protestantischen Theologen tadelt, „welche sich von der Philosophie der Schule so weit als möglich entfernten, und selbst bis zum Hasse der ihnen verdächtigen Philosophie fortgingen." Das hier Getadelte trifft aber bei Niemand mehr zu, als bei dem Meister selber.

Der innere Grund, warum L. sich auf Seite der Schule und der Vernunft schlägt, liegt in der Bestimmung des Wesens der Vernunft.

Bei den Reformatoren ist bekanntlich die Vernunft

dermaßen von der Erbsünde corrumpirt, daß ihr nicht blos jede höhere Wahrheit, sondern selbst die Erkenntnißfähigkeit hiefür abhanden gekommen ist. In religiösen Dingen hat daher die Vernunft kein Recht, mitzusprechen, wofern nicht die größte Verwirrung hieraus entstehen soll. Daher der Haß gegen Philosophie, Aristoteles und Schule.

Gerade der Anschauung der Schule aber, die in der Vernunft auch nach der Erbsünde noch Strahlen göttlichen Lichtes und göttlicher Wahrheit erblickt, folgt L., wenn er die Vernunft als „Verkettung der Wahrheiten“ — **l'enchaînement des vérités** — definirt, aber im Vergleich mit dem Glauben, von solchen Wahrheiten, welche der menschliche Geist auf natürliche Weise erreichen kann, ohne von dem Lichte des Glaubens unterstützt zu sein [1]. Nehmen wir hiezu noch den Satz: „Das Licht der Vernunft ist nicht weniger ein Geschenk Gottes, als das der Offenbarung“ [2], so kann nicht mehr gezweifelt werden, daß die Differenz zwischen L. und den Reformatoren eine durchgreifende, dagegen sein Verhältniß zur Schule ein sehr inniges ist.

Das Wesen der Vernunft ist also in der göttlichen Wahrheit begründet. Wie aber verhält es sich mit dem Wesen des Glaubens, oder der Offenbarung? Die Offenbarung ist im eminenten Sinne ein Geschenk Gottes. „Das Objekt des Glaubens ist die Wahrheit, welche Gott auf außerordentliche Weise geoffenbart hat“ [3]. Gottes Verstand ist der Ort der ewigen Wahrheiten, und aus dieser Urquelle von Wahrheiten fließen

1) Disc. §. 1.
2) Disc. §. 39.
3) Disc. §. 1.

die Vernunft- wie die Offenbarungswahrheiten, nur die Art und Weise ist dort eine in der natürlichen Ordnung der Dinge begründete, hier dagegen eine außerordentliche. Dieser Gegensatz betrifft jedoch nicht das Wesen, welches ja hier wie dort ein Ausfluß der absoluten Wahrheit ist. Darum werden Säze, wie folgende; nicht mehr befremden: „Der Glauben muß in der Vernunft begründet sein.“ Gott gibt den Glauben niemals, als wenn das zu Glaubende in der Vernunft begründet ist, sonst würde er die Mittel, die Wahrheit zu erkennen, vernichten, und der Schwärmerei Thür und Thor öffnen“ [1]); oder eben so kurz als bedeutungsvoll: „Der Glauben ist eine übernatürliche Vernunft.“

Aus all' dem erhellet, daß Vernunft- und Offenbarungswahrheit einander nie widersprechen können. Den Rationalisten jeder Art sagt Leibniz die bittern Worte: „Was in uns den Mysterien widerspricht, das ist nicht die Vernunft, nicht das natürliche Licht, die Verkettung der Wahrheiten; das ist Verderbniß, das ist Irrthum oder Vorurtheil, das ist Finsterniß“ [2]).

Eine eigene Wendung gab Bayle dem Rationalismus, und gegen ihn ziehet L. mit den schärfsten Waffen zu Felde.

Bayle will nämlich sogenannte unauflösliche Einwürfe der Vernunft gegen die Offenbarungswahrheit gefunden haben. Leztere jedoch wird von ihm als unumstößlich prä-

1) Nouv. Ess. L. IV. Ch. XVIII.

2) Disc. §. 61. „Ce qui en nous est contraire aux Mystères, n'est pas la Raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités; c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres.“

dicirt, so daß ihr gegenüber die Vernunft selbst ihre begründetsten Ansprüche aufgeben müsse, worin Bayle eben den „Triumph des Glaubens“ erblickt, dagegen L. mit Recht dessen schmählichste Niederlage. Die Stelle Tertullian's, auf die sich Bayle beruft: „**mortuus est Filius Dei**, *credibile est, quia ineptum est;* **et sepultus revixit**, *certum est, quia impossibile*“ hält L. für eine rednerische Formel, die nur auf einer scheinbaren Absurdität beruhe. Eine wirkliche Absurdität aber sei es bei Bayle, wenn er den Glaubensinhalt als wahr anerkenne, und ihm gegenüber Einwürfe der Vernunft gleichfalls als wahr aufstelle, da es ja doch aller Logik widerspreche, daß zwei contradiktorische Gegensätze in Betreff desselben Punktes neben einander bestehen. Jene Einwürfe können also blos Scheineinwürfe sein, und diesen Schein zu zerstören, macht sich L. in seiner Theodicee zur speciellen Aufgabe.

So hat sich also gezeigt, daß bei L. Vernunft und Glauben in ihrem innersten Wesen mit einander verwandt sind, daß beide einen überirdischen gemeinsamen Quellpunkt haben, und daher auch ihre Strömung durch des Menschen Geist eine gegenseitige Störung durchaus nicht zuläßt. — Hiemit wäre die unmittelbare Harmonie beider zu Grunde gelegt. So richtig und wahr aber diese Bestimmungen sind, so abstrakt und dürftig wären sie, wenn über sie nicht hinausgeschritten würde, wenn sie nicht eine concretere Gestalt bekämen. Aufgabe der spekulativen Theologie ist es, die unmittelbare Harmonie weiter zu führen zu concreter Vermittlung. Die Einheit muß durch den Unterschied hindurch als solche dem spekulativen Denken sich ausweisen, und dann erst ist der Forderung der Wissenschaft genügt.

Reflektiren wir daher auf den Unterschied, den L. zwischen Glauben und Wissen setzt, und wir werden daraus leicht seine Stellung zur „absoluten Wissenschaft“ unseres Jahrhunderts bemessen können. Diese setzt den Unterschied von Glauben und Wissen bekanntlich nur in die Form, während der Inhalt im Grunde ein und derselbe sei. Aus den Sätzen L.'s: die Offenbarung ist in der Vernunft begründet, oder geradezu — sie ist eine übernatürliche Vernunft, könnte die Vermuthung entstehen, L. neige sich zu dem Princip jener Wissenschaft hin. Dem ist aber nicht so. Denn L. stellt überhaupt das Princip des absoluten Wissens keineswegs auf, kann es daher auch nicht auf den Glaubensinhalt insbesondere anwenden, was er thun müßte, wenn er einen bloßen Formunterschied zwischen Glauben und Wissen annähme.

Daß L. im Allgemeinen dem Principe des absoluten Wissens keineswegs huldige, gehet aus einem flüchtigen Blicke auf einige seiner metaphysischen Bestimmungen hervor.

Die „dunklen, verworrenen Vorstellungen“ spielen in der L.'schen Metaphysik überhaupt, und so auch im menschlichen Geiste eine bedeutende Rolle. Der ganze Complex des Seins nämlich ist auf jede einzelne Monade bezogen, freilich nur auf ideale Weise. Die geschaffene Monas aber vermag, selbst wenn sie die vollkommenste wäre, nur einen relativen Theil dieser unendlich vielen Beziehungen klar zu durchschauen, während ihr die übrigen in Nacht und Nebel eingehüllt bleiben. Das göttliche Auge allerdings erschauet in jedem Sandkorne die ganze Welt in ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft klar und deutlich wie in einem Spiegel. Aber es ist und bleibt Dieses ein Vorrecht der Urmonas, die allein der

dunklen Vorstellungen ledig ist. Weit entfernt also, daß der menschliche Geist mit allwissendem Blicke selbst die Tiefen der Gottheit in der Weise der „absoluten Wissenschaft" durchspähe, ist ihm nicht einmal der (allerdings unendliche) Reichthum seines eigenen Inneren klar aufgeschlossen. Ja noch mehr! „Man muß", sagt L., „nicht immer sogenannte adäquate Begriffe verlangen, die nichts Unerklärtes in sich schließen, da nicht einmal die sinnlichen Qualitäten, wie Wärme, Licht, Süßigkeit, uns solche Begriffe geben." Der tiefste Grund aber von alle dem ist, daß L. die allgemeine Vernunft, welche in Gott ist, unterscheidet von der, welche in uns ist [1]), eine in den Augen Derer, die da sein wollen, wie die Götter, lächerliche Unterscheidung.

Schon diese wenigen Andeutungen dürften hinlänglich beweisen, daß L. sein Erkenntnißprincip keineswegs mit der „absoluten Wissenschaft" theile. Darum sollte man erwarten, daß er dasselbe auch nicht auf den Glaubensinhalt anwende; doch werden wir diese Erwartung zum Theil nicht in Erfüllung, L. aber eben deßwegen irre gehen sehen. — Solange sich's aber um die blos formelle Feststellung des Verhältnisses von Wissen und Glauben handelt, so erkennen wir in den Schranken, die L. jenem anweist, deutlich dessen Unterschied von diesem. Sehen wir näher zu.

Mit der seitherigen Entwicklung eben so sehr im Einklange als dem Princip des absoluten Wissens abgekehrt, ist die auch von L. sorgfältig behandelte Unterscheidung, daß die Geheimnisse des Glaubens zwar nicht gegen,

1) Disc. §. 63.

aber doch über die Vernunft seien. „Eine Wahrheit ist über die Vernunft, wenn unser Geist (oder selbst jeder geschaffene Geist) sie nicht zu begreifen vermag: und der Art ist nach meiner Ansicht die Trinität; so die Wunder, welche Gott allein vorbehalten sind, wie z. B. die Schöpfung“ [1]). „Die Mysterien übersteigen die Vernunft (d. h. die Verkettung der Wahrheiten, welche durch das natürliche Licht zu erreichen sind), denn sie enthalten Wahrheiten, welche nicht in dieser Kette begriffen sind.“ Wie könnte der Gegensatz zum Princip der „absoluten Wissenschaft“ deutlicher bezeichnet werden! Diese weiß von einem Jenseits des Bewußtseins Nichts, Nichts von einer derartigen Bescheidenheit des „Begriffes“, daß ihm Etwas von dem All undurchsichtig, unerreichbar bliebe. Alles, der Inhalt des Glaubens wie des Wissens bleibt in der Immanenz des Gedankens beschlossen, die beiderseitige Entwicklung von Wissen und Glauben ist nur der Nachweis der absoluten Identität des einzig und allein im menschlichen Geiste begründeten Inhaltes von diesem wie von jenem. Nicht so L. Der Glaubensinhalt liegt ihm über der Vernunft, und diese mag den höchsten Grad immanenter Entwicklung erreichen, so bleibt ihr nichts desto weniger das Mysterium solange ein jenseitiges, als ihr nicht die außerordentliche Offenbarung desselben zu Theil wird, und selbst dann vermag sie's keineswegs in adäquate Begriffe aufzulösen. Ja! „die Geheimnisse sind sogar gegen den Schein (der Vernunft) und haben nichts Wahrscheinliches, wenn man sie blos von Seiten der Vernunft betrachtet; aber es genügt, wenn

1) Disc. §. 63.

nichts Absurdes in ihnen liegt" — eine Erscheinung übrigens, die keineswegs befremden dürfe, da wir selbst in natürlichen Dingen laut der Erfahrung oft den Schein gegen uns haben [1]).

Aus dem Seitherigen dürfte erhellen, daß L. keineswegs Willens ist, das von ihm überhaupt nicht anerkannte Princip des absoluten Wissens auf dem Gebiète des Glaubens in Anwendung zu bringen. Denn wenn auch zuletzt die Urquelle der Vernunft wie der göttlichen Wahrheiten dieselbe ist, nämlich die Region der ewigen Wahrheiten in Gott, wenn auch der Glauben in der Vernunft begründet, die Offenbarung eine übernatürliche Vernunft ist, so wird dennoch an dem Unterschiede beider Sphären festgehalten, jedem seine Grenze angewiesen.

So ist also jene unmittelbare Harmonie von Glauben und Wissen zum unverwischbaren Unterschiede geworden, der jedoch keineswegs ein feindlicher Gegensatz ist. Wir haben nun zu einer concreten, wahrhaft spekulativen Vermittlung äußerst günstige Momente gefunden. Unsere fernere Aufgabe wird es nun sein, nachzuweisen, inwieweit L. eine solche Vermittlung von Glauben und Wissen gegeben habe. Welches sind nun bei beiden Elementen die hervorragenden Spitzen, von denen aus sich jener Unterschied am füglichsten zur Einheit versöhnen läßt? Wenn wir antworten, der Glauben muß ein Wissen werden (credo ut intelligam), und umgekehrt, das Wissen muß auf dem Glauben ruhen, so ist damit das Wahre gesagt, den Beweis jedoch müssen wir als von anderer Seite schon geführt voraus-

1) Ed. Raspe p. 471.

setzen. An diesem Orte aber ist zu beweisen, wie das Eine und das Andere von Leibniz ausgeführt worden sei.

Der Glauben muß erstlich zum Wissen werden. Da derselbe nach L. in der Vernunft begründet ist, so kann die Möglichkeit hievon nicht in Abrede gestellt werden. Doch lassen wir L. selbst die Art und Weise angeben, wie der Glaubensinhalt, das Mysterium der Erkenntniß nahe gelegt wird. „Wenn man fragt, ob wir die Uebereinstimmung der Mysterien mit unserer Vernunft erkennen, so erwiedere ich, daß wir wenigstens nie einen Gegensatz zwischen beiden erkennen, und da wir immer den vorgeblichen Widerspruch lösen können, so dürfen wir sagen, daß wir diese Uebereinstimmung auch zu erkennen vermögen, wofern man jene Lösung den Glauben mit der Vernunft versöhnen oder in Uebereinstimmung bringen heißt. Wenn aber die Uebereinstimmung in einer vernünftigen Entwicklung des Wie besteht, so vermögen wir sie nicht zu erkennen“ [1]). Man muß zugeben, daß die Mysterien eine Entwicklung zulassen, aber diese Entwicklung ist unvollkommen. Es genügt uns, daß wir eine analoge Einsicht von einem Geheimnisse haben, wie von der Trinität und Inkarnation, damit, wenn wir sie annehmen, wir nicht Worte ohne Sinn aussprechen. Aber es ist nicht nothwendig, daß die Entwicklung so weit gehe, als zu wünschen wäre, d. h. bis zum vollständigen Begreifen oder zum Wie? Das Was ist? (τί ἐστι) genügt, während das Wie? (πῶς) unsere Vernunft übersteigt und uns auch nicht nothwendig ist. Ebenso haben wir nicht nothwendig, die Mysterien a priori zu beweisen,

1) Disc. §. 63.

oder den Grund von ihnen anzugeben, und es genügt das Daß (τὸ ὅτι), wenn wir auch das Warum? (τὸ διότι) nicht wissen, das Gott vorbehalten ist“ [1]).

L. faßt also die Entwicklung des Glaubens zum Wissen zuerst nach ihrer negativen Seite, als Abwehr der gegen denselben als der Vernunft zuwiderlaufend gemachten Einwürfe. Das negative Moment schließt aber schon das positive in sich, die Lösung jener Einwürfe ist selbst schon die Versöhnung des Glaubens mit der Vernunft, ist schon der Beweis, daß der Glauben vernünftig, ein Wissen sei. Doch dieses ja mit der nothwendigen Beschränkung verstanden, denn selbst Sinnenfälliges läßt die völlige Durchsichtigkeit für das Wissen nicht zu, um wie viel weniger das geheimnißvolle Gebiet des Glaubens; hier adäquate Begriffe, die vollendete Einsicht in das Wie? und Warum? verlangen, heißt das Unmögliche, aber glücklicherweise auch das Unnöthige verlangen. Gott hat sich selbst den Schlußpunkt unseres Wissens vorbehalten, uns aber bleibt noch ein weites Feld des Glaubens übrig, sobald es sich um die letzten Gründe des Wie? und Warum? handelt. Dieser Glauben ist jedoch, wenn auch keiner vollkommenen, doch einer solchen Entwicklung fähig, daß er denn doch etwas mehr, als ein bloßer Köhlerglaube ist.

So stellt L. allerdings keine eigentliche Theorie auf, wie der Glauben zum Wissen erhoben werden soll, aber die wenigen von ihm gegebenen Winke sind ebenso in Uebereinstimmung mit dem Princip der katholischen spekulativen Theologie, — als im Gegensatz mit dem der „absoluten Wissenschaft.“

---

1) l. c. §. 54 sqq.

Das zweite Glied der Vermittlung, wie für L. das Wissen auf dem Glauben ruhe, und selbst gewissermaßen ein Glauben sei, wäre nun des Näheren zu erörtern. Daß dieses bei dem Wissen nur in der Form der Unmittelbarkeit zutreffe, und daß das Wissen selbst bei der vollkommensten Entwicklung dieses unmittelbaren Grundes nicht entbehren könne, muß wiederum vorausgesetzt werden. Inwiefern ist nun aber für L. auch das Vernunftwissen ein unmittelbares, ursprünglich in den Geist gelegtes?

Wir haben seinen Ausdruck schon kennen gelernt, daß die Vernunft nicht weniger ein göttliches Geschenk sei, als die Offenbarung. So ist also jene Verkettung von Vernunftwahrheiten nicht durch immanenten Denkprozeß erzeugt, so wenig als die Offenbarungswahrheiten selbst, sondern sie sind eine uranfängliche Position in dem menschlichen Geiste, ein unmittelbarer Besitz desselben, oder wie sich L., im Einverständnisse mit der Schule, mit Cartesius, selbst mit Plato ausdrückt, sie sind dem Geiste „angeboren."

Es dürfte nicht uninteressant sein, L. selbst den hieraus folgenden Gegensatz zu dem Sensualisten Locke bezeichnen zu sehen.

„Es handelt sich darum, zu wissen, ob die Seele an und für sich ganz und gar leer sei, wie Täfelchen, auf denen Nichts geschrieben steht (**tabula rasa**), nach Aristoteles und Locke, und ob Alles, was in ihr verzeichnet ist, einzig und allein von den Sinnen und von der Erfahrung komme: oder ob die Seele ursprünglich die Principien von mehreren Begriffen und Lehren in sich enthalte, welche die äußern Gegenstände allein

wecken, wie ich mit Plato und selbst mit der Schule und mit all' denen annehme, welche in dieser Bedeutung die Stelle des hl. Paulus (Röm. 2, 15) nehmen, wo er bemerkt, daß das Gesetz Gottes in die Herzen geschrieben sei" [1]). Unter diese angebornen Ideen rechnet L. ganz ausdrücklich die Idee Gottes. „Alle diese Ideen, und insbesondere die Idee Gottes sind ursprünglich in uns" [2]). „Immer bin ich für die angeborne Idee Gottes gewesen, welche Descartes behauptet, und bin es noch, und folglich auch für andere angeborene Ideen, die nimmer aus den Sinnen stammen können; wir finden sie vielmehr in uns, ohne sie zu bilden, obgleich die Sinne uns veranlassen, sie wahrzunehmen" [3]). „Man muß gestehen, daß der Hang, den wir haben, die Idee Gottes zu erkennen, in der menschlichen Natur liegt. Wenn man auch den ersten Unterricht von ihr der Offenbarung zuschreiben will, so kommt doch die Leichtigkeit, welche die Menschen in Annahme dieser Idee gezeigt, von dem Naturel ihrer Seele. Aber gewiß ist, daß die äußere Belehrung nur das weckt, was in uns ist" [4]).

Gegen sein eigenes Princip verstoßend, hatte Locke als zweite Quelle der Ideen die Reflexion gesetzt. Treffend sagt L. hiegegen: „Die Reflexion ist nichts Anderes, als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist, und die Sinne können uns nur geben, was wir schon in uns tragen. Kann man, dieses vorausgesetzt, läugnen, daß es viel unserem Geiste Angeborenes gibt, da wir so zu sagen

1) Nouv. Essais, ed. Erdmann p. 194 b.
2) N. E. p. 275 b.
3) N. E. p. 206 b.
4) N. E. p. 207 b.

uns selbst angeboren [1]) sind?" [2]) Daher jenes bekannte Wort Leibnizens: „nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, *nisi ipse intellectus.*"

Der metaphysische Grund, welcher L.'n zu diesen Bestimmungen führte, ist nicht zu übersehen. L. isolirte die einzelne Monade von allen übrigen, nur nicht von der göttlichen. Alle aber sind, wie schon bemerkt, in einander bestimmt, was nicht durch reale Wechselwirkung, sondern durch die Thätigkeit Gottes bewirkt wird. Daher ist in der Monade Nichts, was ihr von Außen, durch die Sinne, oder wie immer zuströmt, außer es sei durch göttliches Zuthun vermittelt. „Denn Gott ist das einzige unmittelbare äußere Objekt der Seele", wie sich L. im Einverständnisse mit dem Princip des Malebranche: „daß wir Alles in Gott sehen" [3]), ausdrückt. Hieraus erhellet einerseits auf's deutlichste der Gegensatz zu Locke's Sensualismus, wie auf der andern Seite die Unmittelbarkeit der Gottesidee und im Zusammenhang mit dieser die Unmittelbarkeit der übrigen Ideen und Wahrheiten. —

Es wäre nun die Weise näher zu bezeichnen, wie die Ideen angeboren sind. L. sagt selbst, die Ideen und Wahrheiten seien uns angeboren, als (um mich seiner Kunstausdrücke zu bedienen) **inclinations, dispositions, habitudes ou virtualités naturelles**, keineswegs aber als Handlungen (**actions**) [4]). „Jedoch ist der Geist nicht nur

1) Der französ. Ausdruck inné ist bezeichnender.

2) N. E. p. 196 a.

3) Briefw. mit Arnold p. 182: „Gott ist der einzige unmittelbare Gegenstand außer uns und so sehen wir Alles durch ihn." Vgl. „Examen des Principes du Malebr." Erdm. p. 697 b.

4) N. E. p. 196 a.

fähig, sie zu erkennen, sondern auch, sie in sich zu finden, und wenn er nur die einfache Fähigkeit hätte, Kenntnisse aufzunehmen oder das passive Vermögen hiezu, so unbestimmt wie das Wachs Figuren, und die **tabula rasa** Buchstaben anzunehmen, so wäre er nicht die Quelle der nothwendigen Wahrheiten“ [1]).

Wer siehet nicht, daß hier L. vor und unabhängig von aller Spekulation die höchsten Ideen als schon in der Seele vorhanden setzt, und nicht erst als Facit einer langwierigen dialektischen Operation. Wie er die Ursprünglichkeit, das unmittelbare Gegebensein der Ideen dem Sensualismus eines Locke gegenüber vertheidigt, so kehrt er sich auch in entschiedenem Gegensatze gegen den einseitigen Idealismus unserer Tage. „Die Ideen sind in uns“, sagt er einmal, „nicht in Form von Sätzen“ — ich möchte sagen, von geschraubten pantheistischen Formeln, — „sondern als Quellen.“ Rein und frisch entströmen diese Quellen dem Innern des Menschen, wie die Gottheit sie in dasselbe niedergelegt, und das Strombett für sie ist zunächst die Wahrnehmung, der **sensus**, was L. durch den Ausdruck, daß wir die Ideen in uns finden, durchblicken läßt.

Es braucht blos angedeutet zu werden, daß L. sich durch das aufgefundene Erkenntnißprincip von dem des absoluten Wissens weit entfernt, daß er mit sicherem Takte den richtigen Punkt erfaßt hat, von dem aus jedes pantheistische System leicht aus den Angeln gehoben werden kann. Wenn einmal die Thatsächlichkeit, die Nothwendigkeit dieser Form des unmittelbaren Wissens zugestanden

1) N. E. p. 211 b.

wird, so ist damit schon ein bestimmter Inhalt verbunden. Denn wenn irgendwo, so stehen hier Form und Inhalt des Wissens im innigsten Verhältnisse. L. nennt die Ideen, und da wir beim religiösen Bewußtsein es mit der Idee Gottes zu thun haben, letztere insbesondere, dem menschlichen Geiste unmittelbar gegeben, „angeboren“, der Seele „eingedrückt.“ Von wem gegeben? von wem eingedrückt? Man nehme eine beliebige pantheistische Idee vom Absoluten, und frage sich, ob diese Ausdrücke stricte genommen — und so will es L., da er sie in streng wissenschaftlichem Zusammenhange gebraucht — sich alsdann noch irgend rechtfertigen lassen, noch irgend einen Sinn haben? Dieses ist nur der Fall, wenn ein freies, selbstbewußtes, über dem menschlichen Bewußtsein stehendes Wesen, kurz wenn Gott sie unserer Seele eingedrückt hat. Und in diesem Sinne allein redet die Schule, redet Cartesius von einer „angebornen“ Idee Gottes. Warum sollte also L., wenn er diesen Ausdruck adoptirt, mit ihm einen ganz andern Sinn verbinden, ohne sich im Mindesten darüber auszusprechen? Warum hätte er sich nicht gegen den Verdacht verwahren sollen, daß er auf diese Weise einem theistischen Dualismus zwischen Gott und Welt Raum gebe, wenn er im Grunde einem Systeme purer Immanenz gehuldigt hätte?

So wären wir denn bei dem zweiten Haupttheile unserer Untersuchung angelangt, bei der Bestimmung des Inhaltes des religiösen Bewußtseins, der Gottesidee. Haben wir im Seitherigen L.'s formale Principien zu einer Vermittlung von Glauben und Wissen gefunden, so müssen wir nun mit Leibniz von ihnen geleitet das Gebiet der Unmittelbarkeit aufhebend zur Re-

flexion über das Realprincip alles Seins, was eben jene Gottesidee ist, und in zweiter Instanz über das Verhältniß des relativen Seins zu jener absoluten Realität fortschreiten. Durch die formale Entwicklung des religiösen Bewußtseins werden wir in diesem Theile zugleich die Vertiefung des Inhaltes selber gewinnen. Unser Augenmerk wird aber besonders darauf gerichtet sein müssen, ob L. bei Gewinnung des Inhaltes die bereits gefundenen formalen Principien in ungetrübter Reinheit festhalte.

Jene über das unmittelbare Bewußtsein hinausgehende Reflexion über den Inhalt der Gottesidee zeigt sich bei L. zuerst in seinen Beweisen vom Dasein Gottes. Dem Geschmacke seiner Zeit folgend, beschäftigt er sich mit solchen Beweisen sehr gerne, ein an und für sich löbliches Streben. Falsch und zurückzuweisen ist es da, wo dem Beweise unabhängig von jener primitiven Grundlage eine mathematische Evidenz zugeschrieben wird. Dieses mußte Locke thun, wenn er anders den Vorwurf des Atheismus vermeiden wollte. Daher schreibt er unbedingt seinem Beweise von Gott mathematische Evidenz zu. Sein Argument ist nun etwa folgendes: „Es existirt wirklich Etwas, es gibt ein reelles Sein. Dieses kann aber nicht durch das reine Nichts hervorgebracht sein, woraus mit höchster Gewißheit folgt, daß seit Ewigkeit etwas existirt hat, denn Alles, was einen Anfang hat, muß durch etwas Anderes hervorgebracht sein. So muß es eine ewige Quelle alles Seins geben, welche als solche die Allmacht und Intelligenz involvirt. Ein ewiges, allmächtiges und intelligentes Wesen aber ist — Gott.“ Leibniz deutet mit sicherem Blicke auf die Schwäche dieses Argumentes hin. Wenn nämlich auch seit Ewigkeit Etwas

gewesen sei, so beweise dieß noch keineswegs Ein Ewiges, als Grund alles Uebrigen, denn man könne auch annehmen, daß die Reihe der zeugenden Ursachen ins Unendliche zurückgehe, ohne daß man auf jenes Eine Ewige komme [1]).

L. selbst verfällt jedoch an einer andern Stelle fast in denselben Fehler, wie Locke. Die einzelnen, und besonderen Ursachen enthalten ihm nämlich keinen genügenden Erklärungsgrund des Seins, daher müsse nach dem Gesetze des zureichenden Grundes eine allgemeine Ursache gesucht werden, aus welcher ebensowohl der gegenwärtige, wie der vorhergehende Bestand unmittelbar herzuleiten sei — nämlich der selbstbewußte Urheber der Welt [2]).

Wie Locke nur durch einen Sprung zu seinem Einen ewigen Etwas gekommen ist, so Leibniz von der allgemeinen Ursache zu einem intelligenten Urheber der Welt. Jene allgemeine Ursache kann allerdings kein System in Abrede stellen, aber der gordische Knoten liegt darin, wie dieselbe zu bestimmen sei, ist aber von solchen, die blos vom menschlichen Bewußtsein ausgehen, stets mit einem Machtspruch zerhauen, oder durch verkehrte Spekulation noch mehr verwirrt, nie aber gelöst worden. Und L. ist hierin nicht glücklicher.

Doch lassen wir ihn seine Sache mit seinen eigenen Worten führen.

Zuerst kommt natürlich der ontologische Beweis in Betracht, und wo L. auf ihn zu sprechen kommt, wendet er sich vorerst kritisch gegen die Anselm'sche und Car-

1) N. E. 373 b f.

2) S. die Stelle bei Kuhn, Dogm. I. Bd. 2. Abth. S. 460.

tesianische Form desselben. „Obgleich ich für die angebornen Ideen und insbesondere die Idee Gottes bin, so glaube ich doch keineswegs, daß die Beweise der Cartesianer, die aus der Idee Gottes geschöpft sind, vollkommen seien. Der Beweis, welchen Descartes von dem Erzbischof Anselm entlehnt hat, ist sehr schön und geistreich, aber noch bleibt eine Lücke auszufüllen. Dieser berühmte Erzbischof, ohne Zweifel einer der geistreichsten Männer seiner Zeit, schmeichelt sich nicht ohne Grund, ein Mittel gefunden zu haben, die Existenz Gottes **a priori** aus dem Begriffe Gottes zu beweisen, ohne auf seine Wirkungen zurückzugehen." L. führt nun den Kern des Anselm'schen Beweises an, und fährt fort: „Die Scholastiker, selbst ihren **Dr. Angelicus** nicht ausgenommen, haben diesen Beweis verachtet, und ihn als einen Paralogismus gelten lassen; worin sie sehr Unrecht gehabt haben, und Descartes, welcher lange Zeit im Jesuitencollegium zu la Flèche scholastische Philosophie studirt hat, that sehr gut daran, ihn wieder aufzunehmen. Es ist kein Paralogismus, wohl aber eine unvollkommene Beweisführung, welche voraussetzt, was erst zu beweisen wäre, um von mathematischer Evidenz zu sein, d. h. man setzt stillschweigend voraus, daß die Idee eines so großen und so vollkommenen Wesens möglich sei und keinen Widerspruch in sich schließe. Vorausgesetzt daß Gott möglich ist, so existirt er, was ein Vorrecht der Gottheit allein ist" [1]).

Die Möglichkeit des vollkommensten Wesens beweist aber L. sehr einfach also: „Da Nichts der Möglichkeit dessen entgegen sein kann, was keine Grenzen, keine

1) Erdm. p. 374 b.

Negation und folglich auch keinen Widerspruch in sich schließt (aber eben dieß ist das Merkmal der Möglichkeit), so genügt dieß allein, um die Existenz Gottes **a priori** zu erkennen" [1]). So wäre also die Lücke ausgefüllt und dem Anselm'schen Beweise zu mathematischer Evidenz verholfen!

„Das Cartesianische Argument aber, welches die Existenz Gottes beweisen will, weil seine Idee in uns sei, und vom Original kommen müsse, ist noch weniger beweisend. Denn erstlich setzt es eben so falsch die Möglichkeit Gottes voraus. Zweitens ist nicht nothwendig, daß, wenn wir die Idee Gottes haben, sie vom Original komme." — Höchst wichtig sind folgende Worte, welche das Verhältniß dieser Beweise zu der angebornen Idee Gottes bezeichnen. „Man könnte mir einwenden, daß ich, in Anerkennung einer uns angebornen Idee Gottes, keineswegs sagen dürfe, daß man darüber in Zweifel gerathen könne, ob es eine gebe! Aber ich gebe diesem Zweifel blos Raum in Bezug auf einen strengen Beweis, der ganz allein auf die Idee sich stützt. Denn man ist der Idee und der Existenz Gottes schon sonst versichert" [2]).

Man siehet aus all' dem, daß L. geneigt ist, dem ontologischen Beweise größere Kraft beizulegen, als sich mit der Annahme angeborner Ideen verträgt, und wir brauchen den innern Werth der L.'schen Verbesserung dieses Beweises nicht zu prüfen, um zu behaupten, daß durch die prätendirte mathematische Evidenz des so ergänzten Argumentes eine Mißachtung der ursprünglichen Gottesidee eingetreten ist. Doch L. scheint dieses selbst zu fühlen,

---

1) Monadologie §. 44.
2) Erdm. S. 375 a.

wenn er hinzusetzt, daß man der Existenz und der Idee Gottes schon sonst versichert sei. Man könnte darum glauben, L. habe im Grunde das Verhältniß von Beweis und Idee Gottes nicht mißkannt, so daß diese, im Geiste unmittelbar wurzelnd, durch jenen blos nach Umfang und Werth näher entwickelt, nicht aber überflüssig gemacht werden soll. Eigenthümlich ist die Form, welche L. dem kosmologischen Beweise gibt. „Gott ist die erste Ursache der Dinge. Die Gegenstände unserer Erfahrung sind nämlich zufällig und enthalten mit nichten den Grund ihres Soseins in sich. Man muß also den Grund der Existenz der Welt suchen, welche nur der Complex der zufälligen Dinge ist; und suchen muß man ihn in der Substanz, welche den Grund ihrer Existenz in sich trägt, die folglich nothwendig und ewig ist. Zugleich muß sie intelligent sein, denn sie mußte von den unendlich vielen möglichen Welten Eine zur wirklichen Existenz bestimmen. Diese Reflexion aber auf einfache Möglichkeiten ist der Verstand, welcher die Ideen von ihnen hat, und das Sichentscheiden für Eine ist ein Akt des Willens. Die Macht dieser Substanz aber ist es, welche den Willen ausführt. Die Macht bezieht sich auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre und der Willen auf das Gute. Diese intelligente Ursache muß in jeder Weise unendlich sein, absolut vollkommen an Macht, Weisheit und Güte. Da Alles zur Harmonie verbunden ist, so kann es nur Eine solche Ursache geben. Ihr Verstand ist die Quelle der Wesenheiten (des essences) und ihr Wille der Ursprung der Existenzen“ [1]).

1) Theodic. §. 7.

Die Kraft dieses Argumentes stehet und fällt mit dem ontologischen, und durch Ueberschätzung derselben kommt L. wiederum mit seinem eigenen Princip in Widerspruch. Man nehme jene primitive Grundlage von all' diesen Beweisen hinweg, so daß ihre selbstständige, von jener Grundlage unabhängige Beweiskraft deutlicher hervortritt, und man wird finden, daß man auf dem Leeren stehet.

Aber L. verliert den Muth nicht. Wenn alle Beweise fallen, so hat er noch einen „neuen" und „unbestreitbaren" Beweis im Hinterhalt; nämlich den von der prästabilirten Harmonie hergenommen[1]). Und gewiß ist diese Harmonie das Unerklärlichste von der Welt, wenn sie nicht von Gott fortan bewerkstelligt wird. Aber sie hat Einen Fehler. In der L.'schen Fassung ist sie so wenig von objektiver Wahrheit, daß sie weiter nichts als den Werth einer subjektiven Hypothese hat. Ohne diesen Werth hier näher untersuchen zu wollen, darf nur daran erinnert werden, daß L. für seine prästabilirte Harmonie nicht die Garantie der von ihm objektiv nachgewiesenen Einheit von Denken und Sein, sondern nur die Auktorität seines subjektiven Denkens in Anspruch nehmen kann. Darum ist der auf sie gestützte Beweis allerdings eben so neu, als sie selbst neu ist, aber auch eben so bestreitbar, als sie selbst zu bestreiten ist.

So hat L. allerdings mit seinen Beweisen zu viel, und seinen eigenen Principien Widersprechendes, aber doch nichts positiv Falsches bewiesen. Der aus seinen Argumentationen hervortretende Inhalt tritt weder mit der angeborenen Idee von Gott, noch mit der Offenbarung in Widerspruch.

1) Erdm. p. 128 a. 430 a.

Es wird nun aber durchaus nothwendig sein, daß wir die zum Theil schon angedeuteten Momente von dem Inhalte jener Idee deutlicher herausheben, zum Theil aber neue hervorsuchen. Im ontologischen Beweise setzt auch L. Gott als das **ens a se**, das nothwendig aus sich seiende Wesen. Mit dieser Bestimmung ist für unseren Zweck noch wenig gewonnen, denn bekanntlich definirt auch Spinosa seine Substanz als **causa sui, cujus essentia involvit existentiam.** Wie aber, wenn Gott in diesem Beweise als das vollkommenste Wesen bestimmt wird? An und für sich ist auch hiemit wenig gewonnen, und es kommt Alles auf die Bedeutung an, welche man dem Begriffe von Vollkommenheit gibt. In der 41. These seiner Monadologie sagt L.: „Die Vollkommenheit ist nichts anderes, als die Größe der positiven Realität genau genommen, die Schranken oder Grenzen in den Dingen bei Seite gesetzt, welche solche haben. Und da, wo es gar keine Grenzen gibt, d. h. in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich." Nehmen wir hiezu eine Stelle aus der Theodicee: „Um Gott zu lieben, genügt es, sich seine Vollkommenheiten vorzustellen, was leicht ist, da wir die Idee davon in uns haben. Die Vollkommenheiten Gottes sind die unserer Seele, aber er besitzt sie ohne Grenzen: er ist ein Ocean, wovon wir nur einige Tropfen erhalten haben; wir haben einige Macht, einige Erkenntniß, Güte, aber in Gott sind dieselben ganz. Ordnung, Verhältniß, Ebenmaaß, Harmonie entzücken uns: Malerei und Musik sind Muster hievon; Gott aber ist ganz Ordnung, er bewahrt immer die Richtigkeit der Verhältnisse, er macht die allgemeine Harmonie (Feuerbach meint, bei L. sei Gott

die allgemeine Harmonie), jede Schönheit ist ein Erguß seiner Strahlen" [1]).

Um den Begriff Gottes, als des absolut vollkommenen Wesens, nach seinem ganzen Umfange zu erheben, müssen wir mit Leibniz an den Dingen, Wesen oder Ansich und Existenz (essentia und existentia) unterscheiden. Wie schon bemerkt, ist der göttliche Verstand die Quelle jenes Ansich, der Willen die Quelle der Existenz. Das Wesen jedes Dinges, oder seine Realität im prägnanten Sinne, d. h. seine Idee, seine Wahrheit, ist im göttlichen Verstande begründet, daß aber jenes Wesen in die Erscheinung tritt, ist Sache des göttlichen Willens. Darum sagt L. so oft, die Dinge seien im eminenten Sinne alle in Gott. So findet der Satz seine Erklärung, daß Gott die Größe der positiven Realität sei. — In anderer Weise drückt sich L. auch so aus: „was das Reale in den Dingen sei, das sei eben die Kraft." Die Vollkommenheit eines Dinges bemißt daher L. nach dem Grade der ihm innewohnenden Kraft. Die höchste Unvollkommenheit ist das Maximum von Passivität, die höchste Vollkommenheit ist actus purus, ist — Gott. Die Passivität bildet jene Schranken, die bei Gott gänzlich wegfallen. So ist also Gott die Quelle aller Vollkommenheit, Kraft, Realität, Harmonie, Schönheit, in Allem, was da ist: „Gott ist Alles in Allem", wie sich L. ausdrückt [2]). Dagegen ist jegliche Unvollkommenheit des Seins von dem göttlichen Wesen ausgeschlossen.

Man übersehe den Gegensatz dieser letzten Bestimmung

---

1) Erdm. p. 469 a.
2) Grotef. 187.

zu jenen Systemen nicht, in welchen das Böse, Unvollkommene als nothwendiges Moment in dem Entwicklungsprozeß des Absoluten gesetzt wird; und dieses von Systemen reiner Immanenz sich unterscheidende Merkmal der L.'schen Bestimmung ist um so erfreulicher wahrzunehmen, als wirklich die gegebene Entwicklung stark zu jener Immanenz sich hinneigt, so daß ich von selbst der Mühe überhoben bin, L.'n vor dem Vorwurfe des Deismus, einseitiger Transcendenz zu schützen. Zudem, wenn L. in folgender Weise spricht: „Die geschaffenen Substanzen hängen von Gott ab, der sie erhält, der sie sogar beständig durch eine Art Emanation erzeugt, wie wir unsere Gedanken erzeugen“ [1]). Solche Redeweise bildet ein höchst zweideutiges Vorspiel von L.'s Theismus.

Hiezu noch die 47. These seiner Monadologie, und der Stab ist gebrochen! Jene These aber lautet also: „So ist Gott allein die primitive Einheit oder die einfache Ursubstanz, deren Produktionen alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind, woraus sie, so zu sagen durch beständige Fulgurationen der Gottheit von Augenblick zu Augenblick hervorgehen, welche nur durch die Empfänglichkeit der Creatur beschränkt ist, der es wesentlich ist, beschränkt zu sein.“ Kein Wunder, daß die pantheistische Wissenschaft mit Siegersmiene für L. ihre Reihen öffnet. Aber selbst Männer, wie Dieringer, werden an Leibniz irre. Dem Gegner gewonnenes Spiel lassend, gestehet dieser Gelehrte in seiner Zeitschrift: „Auch die Genialität eines L. war nicht im Stande, principiell seine Zeit zu überspringen, und es ist sich zu verwundern,

1) Grotef. 167. cf. 187 u. Erdm. 148 b.

daß man das auch jetzt noch nicht einsehen will. L., um seine Lehre auf den kürzesten Ausdruck zu bringen, hat das Eigene, daß er die Modi der absoluten Substanz, in welchen Spinosa nur erst die gegenständlichen Formen des Absoluten erkennt, aus ihrer hinfälligen Aeußerlichkeit zur Reflexion-in-sich und damit zum Fortbestehen in der Gottsubstanz erhoben, d. h. daß er die Modi als in sich reflektirte Monaden der Gottsubstanz, als der absoluten Monade faßt. Eine hierauf bezügliche Stelle wird dieses außer Zweifel setzen." Dieringer führt nun eben die 47. Th. an und fährt also fort: „Dieser primitive Ansatz des Princips der Individualität ist nichts mehr als jene immanente Selbstentwicklung der absoluten Substanz, die bei L. aus ihren **Modis** zunächst nur in ihre substantiell fixirte Attribute reflektirte, und dadurch eben dem Individuellen ein Bestehen als substantielle Form sicherte, wie es Spinosa, dem diese Reflexion in sich fremd geblieben, noch nicht erreichen konnte. Denn L. fußte nicht, wie Spinosa, auf dem Princip des nur substantiellen, sondern auf dem des zureichenden Grundes. Damit war nichts gewonnen, als das Fortbestehen des Individuellen als eine Monade an der absoluten Substanz."

Zur Unterstützung von Vorstehendem können wir noch auf eine schon von Jakobi in seinen Briefen über Spinosa als des Spinosismus höchst verdächtig prädicirte Stelle hinweisen. In den gegen Ende seines Lebens an Bourguet geschriebenen Briefen behandelt L. die Frage, ob die Welt an Vollkommenheit sich immer gleich bleibe, oder ob sie zunehme. „Ist sie immer gleich vollkommen, aber auf mannigfaltige Weise, so ist es wahrscheinlicher, daß sie keinen Anfang hat. Wächst sie aber immer an

Vollkommenheit (vorausgesetzt, daß es nicht möglich sei, ihr alle Vollkommenheit zumal zu geben), so kann man sich die Sache auf zwei Weisen vorstellig machen, nämlich durch die Ordinaten der Hyperbel **B**, oder durch die des Dreiecks **C**. Nach der Hypothese der Hyperbel gäbe es keinen Anfang, und die Zustände der Welt wären seit aller Ewigkeit an Vollkommenheit gewachsen. Nach der Hypothese des Dreiecks aber hätte ein Anfang Statt gefunden. Die Hypothese der gleichen Vollkommenheit wäre die eines Rechteckes **A**. Ich sehe jedoch noch nicht ein, wofür man aus reinen Vernunftgründen sich entscheiden soll" [1]). Im folgenden Briefe schreibt L.: „Selbst wenn das Rechteck Statt hätte, so gäbe es doch keine Produktion der ewigen Weisheit, die mit ihr gleich ewig wäre; denn ihre Produktionen verändern sich immer. Eine nothwendige Produktion darf aber der Veränderung keineswegs unterworfen sein." Dieses wird jedoch bald darauf in einem anderen Briefe widerrufen, den L. den 2. Juli 1716, ein halbes Jahr vor seinem Tode — schrieb und wo er sagt: „Wenn das Rechteck Statt fände, so müßte man allerdings zugestehen, daß die Produktionen der ewigen Weisheit mit ihr gleich ewig wären, und daß jede Substanz ebensowohl **a parte ante** ewig gewesen wäre, wie ich glaube, daß es alle **a parte post** seien."

L. neigte sich mit Vorliebe zur Hypothese des Rechteckes, wie natürlich. Denn bei ihm sind Kraft, Realität, Vollkommenheit gleichbedeutende Begriffe. Eines seiner Hauptaxiome aber ist die fortwährend gleiche Quantität der Kraft, also auch fortwährend gleiche Voll-

1) Erdm. 744 a.

kommenheit. Bei ihm entstehet nichts Neues, und vergehet Nichts, außer auf eine übernatürliche Weise, was aber nach dem Gesetze des Grundes nicht so leicht eintreten wird. Also wieder fortan das gleiche Maaß von Sein, Realität, Vollkommenheit. — Am allerwenigsten aber kann sich L. zu der Hypothese des Dreiecks verstehen, wornach die Vollkommenheit der Welt **a parte ante** fortwährend abnimmt, bis auf einen Punkt, wo sie = 0 ist, welcher Punkt mit dem Anfang der Welt zusammenfallen müßte. Einen solchen Anfang der „besten Welt" wird Niemand bei L. suchen. Fast aus denselben Gründen ist die Hypothese der Hyperbel zurückzuweisen, wo die Vollkommenheit wenigstens bis auf ein Minimum verschwände. In demselben Maaße nun, als sich L. zur Hypothese des Rechteckes neigt, neigt er sich zu der Ewigkeit des Geschaffenen hin.

Freilich eine **contradictio in adjecto**, welche übrigens L.'n selbst zur Last gelegt werden muß, der den Ausdruck Geschöpf festhält. Muß man auch ein ewiges Schaffen zugeben, so doch nimmer die Ewigkeit des Geschaffenen. Dieses würde dadurch eines Prädikats der Gottheit, und da hier Alles in nothwendigem Zusammenhange steht, des göttlichen Wesens selbst theilhaftig werden, wie es der Pantheist will. Als ewig wären, wie L. selbst zugestehet, die Produktionen der göttlichen Weisheit nothwendig, ganz wie bei Spinosa **ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent.** Darum findet es Jakobi so leicht begreiflich, wenn Lessing in L. nur entwickelten Spinosismus fand. Daß aber doch nicht blos Spinosismus in L. zu finden, davon haben sich wohl schon einige Beweise ergeben. Unschwer läßt sich aber so Manches bei L. aufzeigen, was

dem Spinosismus in seinem innersten Wesen zuwider ist. Klassisch geworden ist L.'s Erwiederung auf ein Bedenken Bourguets, der ebenfalls in der Monade Spinosismus wittern wollte: „Ich weiß nicht, wie Sie daraus Spinosismus folgern können; im Gegentheil gerade durch diese Monaden ist der Spinosismus vernichtet. Denn es gibt eben so viele wahrhafte Substanzen, und so zu sagen lebendige Spiegel des Universums, die immer fortdauern, oder concentrirte Universen, als es Monaden gibt; während es nach Spinosa nur Eine Substanz gibt. Spinosa hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe, und dann wäre außer Gott Alles vorübergehend, und würde in einfachen Accidenzen oder Modificationen verschwinden, da es keine Basis der Substanzen in den Dingen gäbe, welche aber bei der Existenz der Monade fortdauert" [1]. Diese Worte können als Erwiederung auf Dieringer's Bedenken angesehen werden. In jedem Systeme reiner Immanenz dürfen sich keine festen, sondern nur wandelnde Gestalten zeigen, Alles lebt und schwebt in einem beständigen Flusse, in jedem Augenblicke muß Jedes bereitwillig sein individuelles Bestehen dem Allgemeinen zum Opfer bringen, überall muß die allgemeine Substanz weichen, flüssigen Boden finden, in den sie sich ergießt, sie ist das beständige Gericht aller Besonderheit, die „absolute Negativität" alles Bestehenden. Damit sie die Eine Substanz sein könne, darf nichts außer ihr subsistiren. Den diametralen Gegensatz von all' dem aber finden wir nirgends schärfer ausgesprochen, als bei L. Niemand hat ein so schroffes Fürsich-Fortbestehen der Einzelexistenzen behauptet,

1) Erdm. 720 b.

als L. Von seinen unendlich vielen Monaden entstehet keine neu, und vergehet keine. Keine vermag irgend auf reelle Weise auf die andere zu wirken, viel weniger sich aufzulösen in den gemeinsamen Strom, denn fest und unverrückt bleibt ihr der innerste Lebenskern. Wie sollte aber zwischen so schneidend von einander geschiedenen Wesen Harmonie möglich sein, wenn das die Harmonie Bewirkende sich in seinen **Modis** ganz und gar verlöre, sich keineswegs mehr in reelle Einheit zurückzunehmen vermöchte! Kurz ohne ein transcendentes, frei über den vielen Monaden stehendes Urwesen, ist die Harmonie das Unerklärlichste unter der Sonne; und wie es scheint, datirt sich daher die Antipathie L.'s gegen Spinosa's Substanz, daher seine ausdrückliche Polemik gegen jede hiemit verwandte Lehre. Im J. 1702 hat L. hierüber einen sehr belehrenden Aufsatz geschrieben: „**Considerations sur la doctrine d'un ésprit universel**", wo er unter Anderem sagt: Spinosa entferne sich nicht weit von jener Lehre, welche an sich gut sei, indem sie die Existenz der Gottheit annehme, die aber alsobald die Grenzen der Vernunft überschreite, und einen deutlichen Begriff nicht mehr zulasse, sobald man behaupte, daß es außer jenem Einen allgemeinen Geiste keine besonderen Seelen oder Geister gebe, oder daß wenigstens diese besonderen Seelen zu subsistiren aufhören. „Spinosa wollte freilich bewiesen haben, daß es in der Welt nur Eine Substanz gebe, aber seine Beweise sind kläglich oder unverständlich (**ses démonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles**). Man vergleicht den allgemeinen Geist mit einem Ocean, der aus unendlich vielen Tropfen zusammengesetzt ist, welche sich von ihm losmachen, wenn sie einen besondern organischen Körper

beseelen, nach der Zerstörung der Organe aber sich wieder mit demselben vereinigen. Wie nun der Ocean eine Anhäufung von Tropfen ist, so würde Gott eine Anhäufung aller Seelen sein, aber damit wäre er eben so wenig ein wahres Sein, als ein Bienenschwarm eine wahre Substanz ist, der allgemeine Geist wäre durchaus nichts an und für sich, und es gäbe in der Natur nur einzelne Seelen, deren Summe er wäre. Ein Hauptgrund, der zu dieser Lehre führt, besteht darin, daß man den Geschöpfen alle Thätigkeit genommen, und sie Gott *allein* zugeschrieben. So wollen Spinosa und einige Gesinnungsverwandte, daß die Eine Substanz, nämlich Gott es sei, welcher in mir Dieses denkt, glaubt, will, während er in einem anderen ganz das Gegentheil davon denkt, glaubt und will, eine Meinung, deren Lächerlichkeit Bayle mehrfach gezeigt hat. Das Eine Mittel, die Selbstständigkeit, das individuelle Fortbestehen der einzelnen Substanzen zu retten, liegt darin, daß man ihnen selbstständige Wirksamkeit gibt.“ Daher sagt L.: „Es könnte in den Dingen durchaus nichts Dauerndes geben, wenn ihnen nicht eine permanente Kraft durch die göttliche Macht eingedrückt worden wäre. Keine geschaffene Substanz, keine Seele würde numerisch dieselbe bleiben, nichts würde von Gott erhalten werden, und folglich wären alle Dinge nur verschwindende oder flüssige Modificationen der Einen permanenten göttlichen Substanz und so zu sagen Scheingebilde — φάσματα; und was auf Dasselbe hinausläuft, die Natur oder die Substanz aller Dinge wäre Gott selbst — **qualem *pessimae notae* doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus orbi invexit vel reno-**

vavit" [1]). — Wie nun? L. sollte dem Spinosismus so nahe gestanden, und dessen sich so wenig bewußt gewesen sein, daß er eine Lehre als **pessimae notae** brandmarken und in einem Briefe an Bayle sagen konnte, „es führe zu allen Absurditäten des Spinosistischen Gottes, wenn man behauptet, es gebe keine Substanz, keine Wirksamkeit außer der göttlichen" [2]).

Im J. **1686** schreibt L. an Arnold: „Wenn man mit Spinosa den Dingen jede Kraft nimmt, so verwandelt man sie aus Substanzen in bloße **Modi**, setzt Gott als die Eine Substanz ꝛc. Dieser Spinosa ist voll verworrener Träumereien und seine vorgeblichen Demonstrationen **de Deo** haben nicht einmal den Schein von solchen" [3]). Diese Abneigung gegen Spinosa behält L. sein ganzes Leben hindurch bei. So schreibt er noch am Abende seines Lebens im J. **1716** in einem Briefe an Bourguet: „daß man die Existenz der geschaffenen Substanzen gar nicht zu erklären vermöge, wenn man ihnen die Selbstthätigkeit nehme, wodurch man sich in all' die Verlegenheiten verwickle, von denen Spinosa und Locke sich nicht loszumachen gewußt hätten" [4]).

Daß die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele eben so nothwendige, als von L. auf's Ausdrücklichste gezogene Consequenzen aus diesen Bestimmungen sind, und daß damit jedwedem Systeme einseitiger Immanenz durchaus widerstrebende Elemente geltend gemacht werden, braucht nur angedeutet zu werden.

1) Erdm. p. 156 b.
2) Erdm. p. 189 b.
3) Grotef. p. 131.
4) Erdm. p. 722.

Die seither aufgefundenen Bestimmungen, die L. von dem Absoluten, und dessen Verhältniß zu dem endlichen, geschaffenen Sein gibt, sind unläugbar von doppelter, unvereinbarer Natur. Nicht zu läugnen ist, das **Ens a se**, die erste Ursache von Allem, was da ist, das Alles in Allem ist, der Urgrund aller Realität, aller Vollkommenheit, in dessen Verstand das Wesen, in dessen Willen die Existenz aller Dinge gegründet ist, dem die geschaffenen Monaden entströmen wie der Strahl der Sonne, wie der Gedanke dem Geiste, und zwar nach allem Anscheine, auf ewige, und daher nothwendige Weise entströmen — dieses **Ens a se** hat mit der Einen Substanz des Spinosa, aus der die **Modi** kaum auf andere Weise hervorgehen, mehr Verwandtschaft, als L. selbst geahnt haben mochte.

Eine Versöhnung mit der christlichen **Creatio ex nihilo** ist nicht mehr zu erwarten, denn das göttliche Wesen ist selbst der Born, dem das Sein in ununterbrochenem Flusse entquillt. Man ziehe in der christlichen Wissenschaft das geschaffene Sein ab, und fest gegründet, in unversehrter Majestät bleibt das göttliche Sein. Würde so auch die primitive Einheit L.'s bestehen können, wenn ihre Fulgurationen und Emanationen abgezogen würden? Das relative Sein aber, das mit seinem Wesen ganz und gar im göttlichen Urwesen wurzelt, drohet ein verschwindendes *φάσμα* von diesem zu werden.

Auf der anderen Seite dagegen erblicken wir eine fest gegliederte Phalanx substantieller Formen, die sich in endloser Reihe ausdehnen. Jede behauptet ihr eigenthümliches Sein den anderen Monaden, wie der Urmonas gegenüber unverrückt fest, läßt nie von demselben ab, die

selbstthätige Kraft dazu in sich tragend. Nur ein miraculoser Eingriff von Seiten Gottes könnte Vernichtung, Aufhören der Einzelexistenz zur Folge haben, was aber nach dem Gesetze des „hinreichenden Grundes" nicht zu befürchten steht.

So leicht verhüllet, schlummert der gefährliche Gegensatz. Dort ist eine unendlich reiche Quelle von Sein, die ihre Wasser fortwährend ergießet, sie in raschem Kreislaufe aus sich entläßt, jedoch nur, um sie mit mächtigem Zuge wieder an sich zu ziehen, und in ihre Tiefen zu versenken. Hier dagegen haben wir einen spröden Crystallisationsprozeß, Alles gewinnt feste, in sich consistente Formen, wird selbst eine permanente Quelle von Sein und Thätigkeit.

Eine neueste Philosophie hat den Versuch gemacht, diese nach meiner Ueberzeugung unvereinbaren Momente zum „concreten Theismus" zu vermitteln. In L. findet sie den erfreulichsten Ansatz dazu; und redet darum viel zu seinem Ruhme. Begreiflicher Weise können wir Leibnizens Glorie hierin mit nichten finden, und wir können es nicht verhehlen, L. ist in Bestimmung der Idee des Absoluten, und noch weit mehr in Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt eben so weit von der Wahrheit, als von seinen eigenen formalen Principien abgewichen. Mit seinen „mathematischen" Beweisen vom Dasein Gottes schwächt L. den Werth des Angeborenseins der Idee Gottes bedeutend ab, und wenn er dieselbe damit noch nicht verfälscht, so geschiehet es um so mehr, sobald er den von ihm selbst aufgestellten Canon verletzt, daß die Geheimnisse, welche über unsere Vernunft sind, und wozu er ganz ausdrücklich das von der Weltschöpfung rechnet, keineswegs nach dem Wie? und Warum? in adäquate

Begriffe gefaßt werden, vollständig entwickelt und begriffen werden können; daß hier das Was? genüge. Consequenter Weise hätte also hier L. mit gehöriger Beachtung des unmittelbaren religiösen Bewußtseins fragen müssen, was bestimmt die Offenbarung, das Mysterium in Betreff des Hervorgehens des endlichen Seins aus dem Unendlichen? Auf den Grund des so gewonnenen Inhaltes hätte dann die spekulative Entwicklung innerhalb der von L. richtig gezogenen Grenzen vorgenommen werden können. Statt dessen umgehet aber L. die **Creatio ex nihilo** ganz und gar und setzt an deren Stelle eine eigene, gegen sein Princip **a priori** ausgedachte. Schwer rächt sich aber die begangene Inconsequenz. Die verhaßte Spinosistische Substanz mit ihren **Modis** zeigt sich in unheimlicher Nähe, und nicht blos ihr Schatten ist es, was L.'n verfolgt.

Umgekehrt aber finden wir L.'n auf dem Wege der Wahrheit, sobald er es nicht verschmähet, aus der christlichen Anschauung zu schöpfen. Den Schluß der Untersuchung mag der kurze Beweis hiefür bilden, wie zugleich einen tröstlichen Halt für Diejenigen, welche immer nicht vom Glauben an L.'s Theismus lassen können.

Der christliche Theismus verlangt Abhängigkeit der Welt von Gott und Unabhängigkeit Gottes von der Welt, während dem Pantheisten Gott nicht ohne die Welt ist. L. aber lehret: „**Omnipotentia complectitur tum *Dei independentiam ab aliis*, tum omnium dependentiam ab ipso**" [1]).

Der christliche Theismus will ein freies, selbstbewußtes Wesen vor der Welt und über der Welt. Der

1) „Causa Dei" §. 4.

Pantheismus läßt Gott erst in der Welt zum Erwachen, zum Bewußtsein kommen, welcher Prozeß mit absoluter Nothwendigkeit vor sich gehet. Was das Selbstbewußtsein des Absoluten betrifft, so scheuet sich L. nicht, im Sinne der kirchlichen Lehre öfters und mit Bedacht den dualistisch klingenden Ausdruck zu gebrauchen, Gott sei „**intelligentia supramundana**“ [1]). Wie könnte auch der Entdecker der unendlich vielen möglichen Welten einen blinden Urgrund setzen! „Die erste Ursache“, sagt L., „muß intelligent sein, um von den unendlich vielen möglichen Welten Eine zur wirklichen Existenz zu bestimmen.“ Warum sollte Gott, dessen Verstand die Region der ewigen Ideen und Wahrheiten ist, dieses Gebiet nicht selbstbewußt durchschauen! Wie sollte Gott bei seinem Handeln nach Finalursachen der Klarheit des Selbstbewußtseins ermangeln können! Wie sollte Gott jene unendlich vielen Beziehungen der Monade zur Monade in eine Harmonie zusammenfügen, und sogar aus dem Atome klaren Blickes das Universum erschauen, wäre er nicht Intelligenz in eminenter Weise!

Was die Freiheit des Willens betrifft, die der wahre Theismus für seinen Gott will, der Pantheismus aber desavouirt, so ist hier L. eben so weit entfernt von blinder Willkühr, wie von fatalistischer Nothwendigkeit. Wenigstens ist es seine oft kundgegebene Absicht, beides zu vermeiden. Eben jenes Sichentscheiden für die beste der möglichen Welten ist ihm ein Akt des freien Willens.

Endlich findet L. einen Begriff tief wurzelnd im göttlichen Wesen, der dem Pantheismus ewig mit sieben Siegeln verschlossen bleibt, der außerhalb des Christenthums

---

1) Erdm. pag. 749. §. 10. 147 a. 154 b. 753. §. 15. 217 a.

kaum gekannt ist, den Begriff der Güte Gottes. Daß aber für L. dieser Begriff mehr als eine hohle Phrase ist, mag seine ganze Theodicee beweisen, mag seine hohe persönliche Pietät und Religiosität beweisen, die denn doch etwas höherer Natur sein dürfte, als jener vielgepriesene **amor intellectualis** Spinosa's!

Fassen wir das Resultat der Untersuchung in ein gedrängtes Bild zusammen.

Die unmittelbare Harmonie von Glauben und Vernunft bestehet für L. darin, daß der Glauben wie die Vernunft ein Geschenk, ein Licht von Gott ist. Die Offenbarung ist in der Vernunft begründet, ist eine übernatürliche Vernunft, die eine wie die andere ein System von Wahrheiten, dessen Quelle eine gemeinsame ist. Daher kann sich kein Glied gegen das andere kehren, so wenig die Wahrheit sich selber widersprechen kann. In der Einheit liegt aber der Unterschied, der sich zunächst in der Weise, wie sich beide dem menschlichen Geiste offenbaren, äußert. Die Vernunftwahrheiten sind eine in der natürlichen Ordnung der Dinge, im Wesen des Geistes begründete, daher ursprüngliche Mittheilung an den Geist, die Offenbarungswahrheiten dagegen eine außerordentliche. Diese können aber nicht blos eine Wiederholung oder Erweiterung von jenen sein, sondern sind vielmehr über die Vernunft erhaben, von dem blos natürlichen Lichte derselben nicht zu erreichen, nicht vollständig zu begreifen, wohl aber ist ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft deutlich zu erkennen. Der Nachweis hievon bildet die Vermittlung von Glauben und Wissen, welche eine um so durchgreifendere ist, als

das Wissen auf analoger Unmittelbarkeit ruhet, wie der Glauben, und dieser eine Entwicklung zum Wissen nicht blos zuläßt, sondern sogar fordert. Diese formalen Principien der spekulativen Theologie Leibnizens stehen im entschiedensten Gegensatze zur protestantischen Orthodoxie, zum vulgären Rationalismus und zur absoluten Wissenschaft.

Das Realprincip alles Seins wird ganz richtig als ein unendlich vollkommenes, intelligentes, freies, gütiges Wesen über der Welt dargestellt. Frei, selbstthätig, mit immanenter Kraft dauern die geschaffenen Substanzen fort. Soll aber zur Transcendenz Gottes die nothwendige Gegenseite, die Immanenz in der Welt aufgezeigt werden, so gehet hier L. in demselben Maaße irre, als er von jenen, in der katholischen Anschauung liegenden Grundsätzen abläßt, und das Unerfreulichste, was einem so scharfsinnigen Denker begegnen kann, sehen wir bei Leibniz zutreffen — er geräth mit sich selber und daher mit der Wahrheit in Widerspruch. Eine Erscheinung, die ein glänzendes, wenn auch mehr negatives Zeugniß für die Richtigkeit unserer spekulativen Principien und unserer Sache bildet.

Dr. Münst.

2.

Ueber Kirchenconvente.

Der Geistliche hat unter zahlreicher Mitwirkung an seinem Theile als Organ Christi und der Kirche das religiös-sittliche Leben der Gemeinde und Einzelnen möglichst zu fördern und alles Entgegenstehende theils zu entfernen, theils ferne zu halten — durch sein ganzes Wirken, durch Predigt, Katechese, Privatseelsorge, Beichtstuhl, durch sein Ansehen, Beispiel, Gebet, Nachforschen, Ueberwachen, Mahnen, Zurechtweisen, zustehendes Strafen, durch Anrufung der geistlichen und, bei einer gewissen Verbindung des Staates und der Kirche, in beider Interesse wohl auch der weltlichen Obrigkeit. In die Reihe der vielen Wege zum hohen Ziele wollen sich nun auch, zum Theil mit ganz besonderer Prätension, die sogenannten Kirchenconvente stellen, Anstalten für den äußern sittlich-religiösen und kirchlichen Wandel, wie sie in der Rottenburger und anderen Diöcesen der oberrheinischen Kirchenprovinz, in Fulda jedoch mit bedeutenden Modificationen, der Zeit noch zu Recht bestehen. Man sage gegen diese kirchliche Stellung der K. C. nicht, sie seien nur Staatsanstalten. Nein, sie wollen zugleich kirchliches Institut sein — durch ihren Namen, mehrere Momente ihres Zweckes, die Art und Weise, wie sie von den kirchlichen Behörden bisher

eifrigst empfohlen und gegen jeglichen Tadel in Schutz genommen wurden, durch deren Mitaufsicht und Mitentscheidung (Dekanat und Ordinariat), vielleicht auch durch ihren Ursprung aus den protestantischen Kirchenordnungen, vor Allem aber durch die Stellung des Geistlichen in denselben. Er steht nicht in weltlicher Eigenschaft, als Mann von höherer Bildung und größerem Vertrauen, dem man deßhalb auch einige rein staatliche Geschäfte überträgt, im K.C., sondern gerade durch den Hinzutritt des Geistlichen in geistlicher Eigenschaft wird der Ausschuß des Gemeinderathes etwas ganz Anderes, Kirchenconvent; und auch vom Volke wird der Geistliche im K.C., freilich mit großem Widerwillen, immer als Repräsentant der Kirche betrachtet. Zudem steht unter dem Gemeinderathe jeder Ortsangehörige, unter dem K.C. aber nur der Confessionsgenosse.

Als örtliche Schul- und Armencommission, als Ausschuß des Stiftungsrathes, in dieser wenigstens gemischten, jedenfalls die Kirche nicht wesentlich berührenden Sphäre lassen wir den K.C., so viel wir auch auf dem Herzen haben, hier unangefochten, betrachten denselben nur als Anstalt für den äußern sittlich-religiösen und kirchlichen Wandel und stellen uns die Frage: Sind unsere würtembergischen Kirchenconvente gut und wirksam? oder der Verbesserung bedürftig und fähig? oder sind auch die bestorganisirten derartigen Anstalten in der katholischen Kirche wenigstens unnöthig?

Die staatlich-kirchlichen Religions- und Sittenheilanstalten, Kirchenconvente genannt, wollten in Würtemberg, den Katholiken bisher gänzlich unbekannt, zuerst von König Friedrich von dem protestantischen Lande auf das katholische

übertragen werden, und ihre Einrichtung war bereits im Ganzen die noch bestehende, nur hatten sie, besser als jetzt, keinerlei Strafgewalt, sondern „blos Erinnerungen, und bei deren Fruchtlosigkeit Anzeigen bei den weltlichen Behörden.“ Ihre allgemeine Einführung und jetzige, von der protestantischen nur ganz unwesentlich abweichende Einrichtung erhielten sie aber durch die Königliche Verordnung vom 15. Januar 1817. Ein sie **ad astra** erhebender Erlaß des Generalvicariates vom 9. April j. J. folgte obligat nach. Nähere Bestimmungen enthalten das K. Edikt I. und II. über die Gemeindeverfassung v. 31. Dez. 1818, das Verwaltungsedikt, und die Verordnung v. 11. März 1822. Der Consistorial-Erlaß v. 29. Okt. 1824 gilt den protestantischen Kirchenconventen.

Ich gebe nun die in den Verordnungen enthaltene Organisation, vor Allem den sehr merkwürdigen Zweck dieser Staats-Kirchenconvente. Sie sollen „die Sitten- und Kirchenpolizei handhaben, wahre Religionsübung und Sittlichkeit befördern, die Wirksamkeit des Geistlichen unterstützen, sich über die Mittel des Kirchenzustandes gemeinschaftlich berathen, die Kirchenzucht erhalten, diejenigen, welche öffentliches Aergerniß geben, durch Belehrung und Warnung (und Strafe) bessern. Insbesondere sollen die in dem Kirchen-Polizeiwesen des Ortes vorhandenen Gebrechen und die Abweichungen von den bestehenden Verordnungen der Kirche und des Staates, namentlich auch in Ansehung der Feier des Sonntages und der gebotenen Feiertage, des Besuchs des Pfarrgottesdienstes von Seite der Erwachsenen und des Religionsunterrichtes von Seite der Jugend, der Befolgung der Kirchengebote, der Beobachtung der österlichen Beicht und Communion u. s. w. (!!),

sowie die Gründe der bemerkten Gebrechen und die anzuwendenden Verbesserungsmittel sorgfältig untersucht werden. Auch dem Aberglauben und andern schädlichen Vorurtheilen (?!) soll der K.C. auf jede mögliche Art (?!) zu steuern suchen, und, wo es nöthig wäre, dem weltlichen Beamten sogleich (!) eine Anzeige machen, um die polizeiliche Gewalt eintreten zu lassen. Außerdem haben die K.C. die häusliche Erziehung zu überwachen, Einigkeit unter Eheleuten und Verwandten zu erhalten, Ehedissidien zu schlichten und die weltlichen Beamten auf Polizeimängel aufmerksam zu machen.“ Von Amts wegen sind Mitglieder die Ortsgeistlichen, der erste Ortsvorsteher (Schultheiß) und der Stiftungspfleger. Sind diese Protestanten, so haben sie bei kirchlichen Gegenständen keine Stimme, wohl aber bei polizeilichen. Ich frage schon hier: welches ist die Grenze zwischen Kirchlichem und Polizeilichem und kirchlicher und polizeilicher Behandlung im katholischen K.C. und bisherigen omnipotenten Polizeistaate? Reden doch auch die Verordnungen immer von Kirchenpolizei, wozu sie z. B. sogar österliche Beicht und Communion rechnen. Zwei bis drei weitere Collegen werden von dem Stiftungsrathe, welchen Schultheiß und Gemeinderath unter Hinzutritt des Geistlichen bilden, aus seiner Mitte gewählt. Früher wurden dieselben, nur ein wenig besser, vom Pfarrer und Schultheiß aus dem Stiftungsrathe auserlesen. Offenbar ist sonach der K.C., schon nach den Mitgliedern, allererst Ausschuß des Stiftungsrathes, und sein eigentlich kirchenconventliches Wesen wurde ihm nur willkührlich und mechanisch angehängt, so daß die Einrichtung von Hause aus verdorben war. Unterworfen sind dem katholischen K.C. alle Katholiken des Ortes, „auch die im Urlaube

befindlichen Soldaten," was sich in unserer Einrichtung nicht von selbst verstand und schon allein ihren kirchlichen Charakter sehr in Frage stellt. Früher unterlagen denselben auch gewisse protestantische Einwohner (!), nur sollte ihnen nichts ihrer Confession Zuwiderlaufendes zugemuthet werden. So äußerst angenehm die Zurücknahme dieser Bestimmung den Geistlichen sein muß, die nirgends Verwirrung wollen; so inconsequent ist sie, da die K. C. nicht blos Kirchliches, sondern auch Polizeiliches, überhaupt überwiegend Staatliches auf staatliche Weise zu behandeln haben, und auch ein protestantischer Schultheiß, Stiftungspfleger und Oberamtmann im K. C. sitzen können. Gegen Exemte haben die kath. K. C. nur Anzeigen an die denselben vorgesetzte Behörde, die protestantischen aber sollen mit den Exemten selbst schriftlich verhandeln. Darf man den kath. K. C. weniger anvertrauen, als den protestantischen? oder steht der protestantische Exemte seinem Pfarrer näher als der katholische? und wo bleibt die Gleichheit vor dem Gesetze? Regelmäßig hat sich der K. C. alle Monate einmal, in Filialen wenigstens alle Vierteljahr zu versammeln, widrigenfalls regnet es Recesse. Ob die Gemeinde groß oder klein, ob etwas oder nichts zu verhandeln, ob etwas aufschiebbar oder unaufschiebbar sei, bildet in diesem Mechanismus keinen Unterschied. Die Anzeigen begangener Unsitttlichkeiten sollen in der Regel durch die Mitglieder geschehen, die dazu durch ihren Diensteid verbunden sind; allein trotz der leider so zahlreichen Diensteide, die aus übertriebenem Mißtrauen entspringen, die nothwendigen Eide und die Gewissenhaftigkeit überhaupt herabdrücken und desto zahlreicher werden, je mehr ihre religiöse Basis untergraben ist, und auch noch dort für werthvoll erachtet

wurden, wo man alle Schlagadern der Kirche nicht ängstlich genug unterbinden konnte, trotz dieser Diensteide, sage ich, geschieht dießfalls und vielfach auch anderwärts erfahrungsmäßig so viel als nichts.[1]) Die Verhandlungen, über die amtliches Stillschweigen beobachtet werden soll, sind collegialisch (!), und der weltliche Ortsvorsteher hat die erste, der vorsitzende Geistliche bei Stimmengleichheit die entscheidende Stimme; die übrigen Geistlichen stimmen nach dem Ortsvorsteher vor den übrigen weltlichen Gliedern. An Strafansätzen (sie richten sich nach den drei Gemeindeclassen und sind bis zu: 2 Thlr. oder 24 Stunden Gefängniß, 3 Thlr. oder 36 Stunden, 4 Thaler oder 48 Stunden) hat die Geistlichkeit keinen Antheil zu nehmen, sondern die Ermahnungen, kurz Standreden, zu sprechen. Die Vorgeforderten dürfen keinen Beistand mitbringen. Indeß kann gegen jedes Erkenntniß der Recurs, über den der K. C. zu belehren hat, zum gemeinschaftlichen Oberamt u. s. w. angezeigt werden, und sofort haben die Advokaten und Winkeladvokaten — und vor beiden kann der K. C. aus begreiflichen Gründen nicht bestehen —, desto weitern Spielraum, der Pfarrer aber, der Schreiber

1) Ergötzlich ist die geheime Polizei der alt-protestantischen württ. Kirchenconvente nach Synodalschluß v. 1644, Cap. 8: „In Flecken oder auch sonst können kaum bessere erfunden werden, als die stetiges in publico und mit vielen Leuten zu thun haben, als da seyn die Schulmeister, Meßner, Markt-, Fleisch- und Brodbeschauer, Kuchenbekhen, Bäder, Barbierer, Fleckenschmidt, Gerichtsboten, Stadt- und Flekendiener und dergleichen". Jeder „Deferent" soll den übrigen unbekannt bleiben und selbst zum Geheimniß vereidet werden; als Belohnung wird ihnen entweder das Dritttheil der Strafgelder, oder wo dieß „anstatt der Ergötzlichkeit eine Aigennützigkeit" verursachen würde, ein beständiger Gehalt gegeben, sie auch sonsten bestermaßen favirt werden.

und das Sühnopfer des K. C., desto angenehmere Geschäfte. Alle Beschlüsse müssen von dem vorsitzenden oder jüngsten Geistlichen in ein eigenes Buch einregistrit werden. Früher mußte alle Vierteljahr an das gemeinschaftliche Oberamt, und von da weiter über die Resultate berichtet werden, jetzt geht alle Jahre auf den 1. Juli ein tabellarischer Protokollauszug (in duplo) an jenes ab und von da mit Bericht an Ordinariat und Kirchenrath, die sofort Recesse geben. Anderweitige Einrichtung werden wir im Verlauf kennen lernen.

Diese würtembergische Anstalt, Kirchenconvent genannt, wird oder wurde nun vielfach wie ein Schooßkind desto eifriger gepriesen, je allseitig verwerflicher sie ist. Um höchstes Lob, eine Art göttlicher Einsetzung zu gewinnen, verstiegen sich Manche bis in die Bibel, und beriefen sich z. B. auf Matth. 18, 15 ff. Allein, um keine unnöthigen Worte zu verlieren, heißt doch jedenfalls dem Katholiken das: „Sage es der Kirche“! nicht so viel, als: Sage es den Laien oder ihrem Ausschusse, oder gar dem Schultheiß und seinen Gemeinderäthen, bei denen auch der Pfarrer als ihr Collega sitzt. Die Bibel weiß überhaupt von keiner modernen Verbindung oder gar Vermischung von Staat und Kirche. Andere beriefen sich auf den Laienbeistand in der Bibel. „Was richteten, sagen sie, nicht Moses, die Apostel und ihre Nachfolger durch gottesfürchtige Laien aus, die sie zu wählen verstanden, und die ihnen in der Leitung des Volkes hülfreiche Hand leisteten?“ Wer wollte doch bestreiten, daß die Kirche zu allen Zeiten den Laien, öfter trotz des Klerus, viel verdankte und Einen Leib mit vielen Gliedern zu verschiedener Dienstleistung bildet! Dieser Laienbeistand hat aber mit

unseren K. C. keine Aehnlichkeit und blüht von den Aposteln an, so Gott will, bis heute ohne dieselben, ja trotz derselben; und als der Apostel den Blutschänder ausstieß, hat er weder einen korinthischen Schultheiß noch Gemeinderath berufen. Ebenso wenig kann man sich auf die alten Presbyterien oder die Theilnahme der Laien an kirchlichen Verhandlungen berufen. Auch die alten Send-Gerichte sind von unseren K. C. himmelweit verschieden, obwohl letztere mitunter, z. B. in Fulda, auch Sendgerichte genannt worden sind. Die alten Sendgerichte aber bestanden darin, daß die Bischöfe jährlich an jedem Orte ihres Sprengels ein geistliches Gericht hielten; zur Erleichterung waren sieben der zuverläßigsten Gemeindeglieder erkoren, die stets die Gemeinde streng beobachten und bei Ankunft des Bischofes rücksichtslos alle Vergehen namhaft machen sollten, worauf sofort das religiöse, wie polizeiliche Richteramt vom Bischofe ausgeübt wurde. Diese Zeugen waren im Unterschiede von unseren K. C. kirchlich gewählt, bloße Zeugen ohne jegliche Entscheidung und Strafgewalt; auch bestanden die Sendgerichte in einer Zeit, da Staat und Kirche gleichsam in ehelicher Verbindung lebten, der Bischof auch weltliche Gewalt besaß und die Kirchengesetze zugleich Staatsgesetze, oft auch umgekehrt, waren.

Andere sprechen in idealer Lobpreisung etwa so: Der Geistliche könne nicht Alles selbst erfahren, am wenigsten oft das Bedeutendste und Weitgreifendste, und aus guter und unbedenklicher Quelle. Deßhalb sei es für besondere Maßnahmen und die ganze Verwaltung seines Amtes sehr gut, wenn mehrere amtlich und eidlich beauftragte Männer vor ihm die geeigneten Anzeigen machen, diese nicht mehr zufällig, sondern regelmäßig, vollständig und unparteiisch

gegeben werden, die Beobachtung des Geistlichen und Anderer durch den Zusammentritt ergänzt, gereinigt und in's Klare gebracht und zugleich aller Schein von Zuträgerei und Klatscherei vom Pfarrer abgewendet werde. Auch der amtliche Rath verständiger, rechtschaffener, mit der Gemeinde längst genau bekannter und ihr Vertrauen genießender Männer sei von hohem Belang. Durch den K. C. werde ein ganzes Collegium wackerer Männer aufgefordert, fortwährend über den Zustand der Gemeinde, über Vorfälle, Gründe und Mittel zur Abhülfe nachzudenken. Seine Beschlüsse erhalten durch solches Mitwirken mehr Nachdruck, Parteilosigkeit, Ansehen und Vertrauen, seien wie Maßnahmen des Geistlichen, des Organes der Kirche, so auch Willensäußerungen der Gemeinde durch ihre Vertreter. Mehrere Männer können auch die Befolgung und die Früchte der Beschlüsse besser überwachen und durch Ansehen, Wort, Beispiel und Vertheidigung mehr sichern. Für Ermahnungen und Zurechtweisungen habe man angemessene Steigerung, zuerst unter vier Augen, sodann vor Zeugen und unter Mitwirkung angesehener Stellvertreter der Gemeinde; besonders habe man in den K. C. noch ein kräftiges Mittel gegen die, „deren Unbeugsamkeit und Rohheit oft dem eifrigsten Seelsorger Bedenken einflößen, ihre Ausschweifungen unter vier Augen zu rügen". Allein gegen dieses beredte, in ein **testimonium paupertatis** auslaufende Lob drängen sich schwere Fragen auf. Ob unsere Kirchenconvente die gepriesenen Vortheile auch nur annäherungsweise gewähren? Ob hiefür taugliche Männer nach unserer Einrichtung in den K. C. sitzen, doch in dieselben unter Entfernung der untauglichen gebracht werden können? Ob überhaupt solche Männer, und zwar überall,

oder auch nur in den meisten Orten, aufzubringen sind? Und wenn dieß möglich ist, ob sie der Geistliche nicht am Besten aus freiem Antrieb, nach bestem Wissen und Gewissen und nach der Beschaffenheit des jedesmaligen Falles selbst beruft? Schultheiß und Gemeinderath mögen im Auftrage des Staates Aehnliches thun! Besprechung mit und Anzeige bei den weltlichen Behörden stände dem Geistlichen ohnehin immer offen, wenn sie ihn nicht von der Thüre weisen wollen, was sie auch thun mögen, wenn die Kirche nur, wie ihr von Gottes und Rechts wegen gebührt, frei ist. Ob der geistliche Alles zu wissen braucht? ob die Mitglieder des K. C. nicht Land auf und ab in den wichtigsten Fällen stumm bleiben, wie der Fisch im Wasser? Ob der Geistliche nicht sonst bessere Erfahrungen machen kann? ob z. B. sein Amt, sein Vertrauen, der Beichtstuhl die Herzen nicht besser öffnet? ob er mit seiner Bildung, Lebenserfahrung und dem Reichthume kirchlicher Mittel nicht besser urtheilen und beschließen kann, als ein befangener, mitten im Verderben der Gemeinde stehender, von allerlei Verhältnissen befangener Laien- und Bauernareopag? Ob ein solcher wirklich beim Volke Ansehen genießt und seine Beschlüsse als Willensäußerungen der kirchlichen Gemeinde gelten? Ob man gegen Unbotmäßigkeit und Rohheit nicht in Kirche und Staat schnellere und sicherere Mittel hat? ob nicht nach Psychologie und Erfahrung auch der Roheste weit lieber und mit größerer Frucht das liebevolle, weise und ernste Wort des Geistlichen unter vier, statt unter zwölf und noch mehr Augen hört? ob nicht unter vier Augen tausend Triebfedern in Bewegung gesetzt werden können, die ihrer Natur nach die Oeffentlichkeit und Profanation scheuen?

Andere rühmen, der Geistliche erhalte durch K. C. doch wenigstens alle vier Wochen Gelegenheit, über die Gemeinde, ihren Zustand, ihre Fehler, die Mittel zum Bessern so zu sprechen, wie er es in christlicher Lehre und Predigt weder könne, noch dürfe. Ein kleiner, höchst bedenklicher und gefährlicher Gewinn! Was z. B. der Geistliche vor Andern sagt, kommt immer möglichst entstellt an den Mann. Zu Expektorationen und regelmäßigem Poltern aber, wenn Einen darnach gelüstet, findet man immer Gelegenheit; und ein kluger und liebevoller Seelsorger kann alles besser, kräftiger, unentstellbarer öffentlich für Alle, bei schicklicher Gelegenheit den Einzelnen sagen. Man mag auch rühmen, für schwache, minder einsichtsvolle oder des Vertrauens verlustige Geistliche sei der K. C. noch Hauptmittel zum Wirken, zu Gewinnung und Durchführung guter Maßregeln und Aufrechterhaltung eines gewissen Ansehens. Trauriger Nothbehelf! der zudem in der Wirklichkeit in sein Gegentheil umschlägt. Für solche Fälle gibt es andere kirchliche Mittel. Andere mögen geltend machen, Anzeigen und Bitten bei der weltlichen Obrigkeit, von einem Collegium ausgegangen, werden wirksamer sein, als die des Geistlichen. Allerdings, wenn nicht die Beamten unter allen Umständen ihre gesetzliche Schuldigkeit zu erfüllen hätten, und wenn man annehmen dürfte, es gebe Beamte, die weder die Kirche, noch ihre Stellvertreter, noch irgend eine heilige Ueberzeugung zu fassen und zu achten vermögen, vielmehr der Kirche und ihren Geistlichen überall mißtrauen, überall für ihre Omnipotenz Uebergriffe fürchten, überall in ungebildeter, stolzer Schreibermanier in dem Geistlichen sogar den gebildeten Mann vergessen, überall den Schultheißen über den Pfarrer setzen, wie den

Staat über die Kirche, in privatem und amtlichem Wort und Beispiel Kirche und Geistliche herabzuwürdigen suchen, jegliche Denunciation freudig, ohne an einfache gütliche Vermittlung zu denken, an die höhere und höchste Behörde bringen, den nächsten Besten über geistliches Wirken ausforschen und vor demselben ihre staatlichen, unfehlbaren Verdammungsurtheile gegen den Geistlichen schleudern, die besten Absichten des Geistlichen in wichtigen Angelegenheiten vor der Gemeinde verdächtigen, immer und überall ängstlich Friede, Friede rufen und denselben doch selbst möglichst untergraben, von Kirche und Geistlichen wenig halten, wenn dieselben etwa nicht, z. B. zur Belehrung über den Huldigungseid oder in betrübten und armseligen Zeiten nöthig werden. Uebrigens weiß man von der Wirksamkeit auch kirchenconventlicher Anzeigen gar Erbauliches zu erzählen. —

Alle bisher gerühmten Vortheile der K. C. sind sonach theils an sich geringfügig, theils werden sie durch Anderes leichter, reicher und unverfänglicher erreicht, theils sind sie von einer rechten Organisation der K. C. und der Möglichkeit bedingt, wahrhaft tüchtige Mitglieder aufzubringen.

Ich schreite nun zur Prüfung der Hauptmomente unserer K. C. Sie sind, werden wir überall finden, ein weder rein staatliches, noch rein kirchliches, sondern ein gemischtes Institut, eine Zwitternatur, jedoch mit bedeutender Präponderanz des Staatlichen und Polizeilichen, so daß das Kirchliche gebunden und unterdrückt und ganz seiner Wirksamkeit, Würde und Schönheit beraubt, ja in sein Gegentheil verkehrt, aber auch das Staatliche gelähmt und verdorben ist. Sie dienen weder dem Staate, noch

der Kirche, ja bringen beiden mannigfaltigen Schaden; erscheinen übrigens nur als Miniaturgemälde eines großen kranken, nun in Fäulniß und Auflösung übergegangenen Organismus, oder als Zweiglein an einem großen Baume der Erkenntniß des Guten nnd Bösen, der bereits die giftigsten Früchte getragen hat, als Zweiglein am Baume der modernen, gegen das Christenthum indifferenten ja feindlichen Staatsomnipotenz, der Viel- und Allesregiererei und der kostspieligen Vielschreiberei, des kirchlichen Magddienstes, ja der Kirchenverstümmlung, der nun endlich zum Glücke der Völker und der Kirche mit starker Art gefällt sein wird, wenn er anders nicht als noch giftigerer Baum anderer Sklaverei aufersteht. Diejenigen, welche im Mittelalter die Vermischung des Staatlichen und Kirchlichen durch die Kirche, wie sie sagen, aus allen Kräften verdammen, werden doch dieselbe moderne Vermischung durch den Staat nicht länger zur Verwirrung und Umkehr aller Begriffe und Verhältnisse und noch grenzenloserem Unglücke in Schutz nehmen wollen.

Wir betrachten nun im Einzelnen zuerst den Ursprung unserer K. C. Ich verwerfe sie nicht, weil sie neueren Ursprunges sind; auch jetzt könnte der H. Geist in der Kirche, besonders für neue Zeitbedürfnisse, wahrhaft Kirchliches schaffen; auch nicht, weil sie ziemlich vereinzelt in der katholischen Kirche dastehen, oft macht sich etwas wahrhaft Kirchliches zunächst auf Einem Punkte geltend und die Gaben und Verhältnisse sind mannigfaltig. Aber freilich erregt es schon Bedenken, wenn etwas erst spät auftritt, obwohl sein Bedürfniß immer und überall vorhanden gewesen wäre, wenn es vollends in keineswegs kirchlich blühenden Zeiten und kirchlich geordneten Ländern erscheint, und

vollends nirgends in der Kirchengeschichte wahre Analogien und Anknüpfungspunkte findet. Ich bin auch nicht so engherzig, die K. C. deßhalb schon zu verwerfen, weil sie in Nachahmung der protestantischen, dieser Kirche, die Alles aus den Laien herauswachsen läßt und für Papst und Bischof den Staat eingetauscht hat, ganz angemessenen ja vielleicht wesentlichen K. C. entstanden sind. Aber sehr bedenklich ist, daß der Staat, und zwar der vorherrschend protestantische, bei ihrer Einführung die Initiative ergriff, noch mehr, daß er die Vorschriften und ganze Organisation gab, ja ohne Weiteres die kath. K. C. ganz nach den protestantischen modelte, die indeß gleichfalls im ganzen Lande in ihrer dermaligen Einrichtung von allen Seiten scharf getadelt und im Ringen nach Emancipation vom Staate und nach kirchlicher Freiheit inbegriffen sind. Kurz, unsere K. C. sind durch die alten protestantischen Kirchenordnungen als des zeugenden Vaters ein Kind des protestantischen Staates, die bischöfliche Behörde aber hat dasselbe Noth-, Ehren- oder Schandehalber aus der Taufe gehoben und mit Lob und Simeonsweissagung überhäuft [1]). Die

1) Der Erlaß des General-Vikariates in Ellwangen v. 9. April 1817 beginnt so: „Die K. Verordnung vom 15. Januar d. J., die K. C. betreffend, ist in ihrer Tendenz so schön und erhaben, zur ächten Religiosität, Sittlichkeit und Ordnung so förderlich, daß es allen Pfarrern unsers Sprengels pflichtmäßig angelegen sein soll, dieselben mit Eifer und Klugheit in genauen Vollzug zu setzen." In dessen Specialerlaß vom 9. März 1819 lesen wir: „Wegen Wichtigkeit der Sache, und da hiedurch (K. C.) den Pfarrgeistlichen eine ihrem Seelsorgeramte so ersprießliche Wirksamkeit eröffnet worden ist, nehmen Wir hierbei ihre ganze Thätigkeit in Anspruch, und werden in der Folge ihren Pastoraleifer, ihre Klugheit, und väterliche Liebe zu ihren Pfarrgenossen unschwer daraus entnehmen können, wenn sie die entgegenstehenden Hindernisse all-

Organisation steht im Regierungsblatt und staatsgesetzlich im Verwaltungsedikt, das bischöfliche Anpreisen und pathetische obligate Anstaunen folgt nach; der Staat gibt, die Kirche nimmt, wie es auch sei; um etwaige Verbesserungen muß die Staatsbehörde angegangen werden, diese aber muß dieselbe den Ständen vorlegen. Und doch sollen es Kirchenconvente sein. **Lucus a non lucendo!** Sie sind ein Kukuksei, das die Kirche und Geistlichen ausbrüten sollen.

Betrachten wir die staatliche Festsetzung der Mitglieder. Der Staat schreibt vor, daß die niedersten Beamten, Schultheiß, Stiftungspfleger und zwei bis drei Gemeinderäthe zur Handhabung der Sitten- und Kirchenpolizei beigezogen werden müssen. Dieß die moderne Staats- und Kirchenverwirrung und Vermischung auf der untersten Stufe. Der Schultheiß ist als solcher Mitglied, nach und neben dem Pfarrer und vor der übrigen Geistlichkeit das erste, der erste Votant und der, welcher, unter Ausschluß der Geistlichen, mit den übrigen weltlichen Mitgliedern, seinen Schleppträgern, wie er selbst so oft der Schleppträger seines Oberamtmannes wenigstens war, die Strafen bestimmt. Es ist doch gewiß zunächst möglich, oft aber auch wirklich, daß der Schultheiß, mag er als solcher noch so tüchtig sein, zu einer derartigen Stellung im K. C. weder nach Einsicht, noch nach gutem Willen, nach Religiosität, Wandel und Vertrauen bei Gemeinde und Geistlichen, noch nach seiner oft totalen Abhängigkeit paßt.

---

mählig besiegen, den Geist der deßhalb bestehenden Verordnungen immer tiefer erfassen und die schönen Zwecke dieser heilsamen Anstalt, welche freilich dermal erst in ihrem Beginnen ist, mehr und mehr zu erstreben trachten." J. Lang, Kirchengesetze S. 518 und S. 635 f.

Er ist von der Gemeinde mit Ausschluß des Geistlichen unter staatlicher Mitwirkung gewählt, aber zunächst ohne den Gedanken, daß er für den K. C. minder tauglich, ja ganz unbrauchbar sei oder werde, auch ohne Möglichkeit, ihn ohne die größten Schwierigkeiten, wie bei eigentlichen Staatsbeamten, aus seiner Stelle, und so erst aus dem K. C. zu entfernen, mag er auch längst durch offenkundige Skandale seinen Sitz im Sittengericht und jeder besseren Gesellschaft verwirkt haben. Gerade die Schultheißen sind ja auch, wenn auch nicht gerade nach der Absicht der Regierung, so doch nach dem stillschweigenden oder ausdrücklichen Willen mancher Beamten, und nach ihrer ganzen an sich hohen, aber für viele unerreichbaren Stellung und ihrer nicht seltenen Handlungsweise wahre Rivale, Gegner und Aufseher, ja Herrn des Geistlichen. Was sollen wir erst vom protestantischen Schultheiß (und Stiftungspfleger) im K. C. sagen? Er hat freilich nur in Polizeisachen mitzusprechen, sitzt aber doch im K. C., soll Polizeisachen im katholischen K. C., also wenigstens auch katholisch mit behandeln. Und wie delikat ist die Grenzbestimmung zwischen Kirchlichem und Polizeilichem, kirchlicher und polizeilicher Behandlung, besonders in unsern kirchlich verwirrten Verhältnissen, und da der K. C. nach den Verordnungen Kirchenpolizei zu üben hat. Wie oft wird man sich gegenseitig beengt und mit Hemmschuhen belastet fühlen, wenn anders noch gegenseitig Zartgefühl herrscht! Den Schultheiß als zweites Haupt im K. C. haben einerseits, und sein Wirken kirchenconventlich unterstützen andererseits, sind doch zwei wesentlich verschiedene Verhältnisse. Mutatis mutandis gilt Alles auch von den übrigen weltlichen Mitgliedern. Ein Ausschuß des Stiftungsrathes,

also des Gemeinderathes, wird unter Hinzutritt des Geistlichen K. C. Wenn dieser unter Vorantritt des Schultheißen, etwa nach vorläufiger Verhandlung mit diesem, sich dem Pfarrhause nähert, so mag schon hierin Jeder den ganzen Charakter unseres Institutes erkennen. Ein Protestant sagt: „So geht in Würtemberg auch die evangelische Ortskirche in der bürgerlichen Gemeinde und in der bürgerlichen Ortsobrigkeit auf, wie die evangelische Landeskirche im Staate und in den Staatsbehörden aufgeht“ [1]).

Was die sonstige Beschaffenheit der Mitglieder der K. C. betrifft, so wurde bereits vielfach manche traurige Möglichkeit und Wirklichkeit angedeutet. Meine und meiner Landcollegen Erfahrung aber ist: Von wahrem Interesse, wirklichem Beaufsichtigen, Anzeigen, ächtem Berathen ist kaum eine Spur zu finden. Manche Mitglieder des K. C. sind selbst mehr oder weniger und oft am meisten angesteckt, z. B. in einer mir wohlbekannten Pfarrei übertreten Mitglieder des K. C. trotz aller Verhandlungen und Beschlüsse Jahr aus Jahr ein Andern zum Muster die Polizeistunde, nachweisbar mit Anderem ein Hauptgrund des Ruins der Gemeinde; oder es tönt diesen sogenannten Herrn aus früherer Zeit das: „Arzt hilf dir selbst!“ nach. Sie stehen in verschiedenen nahen und entfernten Verwandtschaften und andern Verbindungen, die allerlei Rücksichten erzeugen und sind so, weil sonst unselbstständig und ohne Interesse, gebunden; haben Furcht vor denen, die am meisten vor das Sittengericht gehörten, wie denn überhaupt längst eine unbegreifliche und doch sehr begreifliche Furcht vor den

---

1) Schmid in seiner Motion über bessere Organisation der K. C., Verhandl. der Kammer d. A. 1833. Bd. 3. Sitz. 27. S. 120.

Schlimmen und Schlimmsten durch die Gemeinden herrscht; hängen selbst von ihren Weibern ab und bleiben trotz des Diensteides stumm, wie Fische. In zehn Jahren wurden z. B. in einer Pfarrei von den weltlichen Mitgliedern nur drei Anzeigen gemacht. Bringt der Geistliche nicht Etwas vor, so kommt immer die Formel zum Vorschein: „Es kam nichts zur Anzeige.“ Trotz des Diensteides werden die Verhandlungen und die Worte des Geistlichen eiligst ausgeplaudert und gehen mißverstanden oder böslich entstellt wie ein Lauffeuer durch die Gemeinde. Vor dem Geistlichen sagen sie: ja; draußen vielleicht: nein; „der Herr hat es gewollt, nicht wir“, ist stehende Phrase, und der Geistliche wird das Sühnopfer, daß ich nicht sage, der Sündenbock des K. C. An der Unmöglichkeit, tüchtige Mitglieder aufzubringen, würden überhaupt auch die best- und kirchlichst organisirten K. C. in den meisten Gemeinden vorzugsweise Schiffbruch leiden; und ein schlimmes Mitglied des K. C. muß nothwendig als solches desto schlimmer auf die Gemeinde wirken. Was kann unter solchen und anderweitigen Verhältnissen der amtliche Trost wiegen: „Schultheiß und Gemeinderath seien doch in der Regel (!?) die Gebildetsten, Besten und Religiösesten“? Schultheiß und Gemeinderäthe sind auch oft als Halbgebildete die Indifferentesten und Unkirchlichsten.

Betrachten wir auch die Entscheidung der kirchenconventlichen Fälle. Sie ist in die Hände der Laien, des Schultheißen und seiner Räthe von der geschilderten gewöhnlichen Beschaffenheit, gelegt, und das Organ der Kirche, der Pfarrer, gibt nur bei Stimmengleichheit den Ausschlag. Freilich kann er die Stimmen günstig, intelligent und kirchlich wenden, aber weder nothwendig, noch überall.

Wenn Schultheiß und Gemeinderath mit dem Geistlichen zerfallen sind? Wenn sie sich z. B. die oberamtliche Erinnerung zur Wahrung ihrer Selbstständigkeit dem Pfarrer gegenüber gemerkt und ausgelegt haben? Wer kennt nicht die Zähigkeit der Ungebildeten, wenn ihnen einmal der gute Wille fehlt? Wer kann nicht auch vom Bauernstolz erzählen? Freilich kann sich der Geistliche verwahren oder an die höhere Stelle wenden. Aber warum bringt man ihn ohne jegliche Noth in solche Collision mit der Gemeinde und ihren Tonangebern? Und wenn er vollends bei der höheren Behörde Unrecht erhält! Jedenfalls ist bei dieser Art der Entscheidung die letzte Spur des pfarrlichen Charakters verschwunden, da die Laien nicht mehr etwa Rathgeber und Zeugen, sondern die Herrn des Geistlichen sind, die Kirche sich sogar in kirchlichen Dingen den Laien fügen soll, der Geistliche wie in weltlichen Collegien nur mehr Präsident, **primus inter pares** oder der Sprecher ist, der durch Standreden an die Betheiligten den Beschluß kräftigen und scheinbar mit kirchlichem Ansehen versehen soll. Sprechen und predigen kann er anderwärts und besser und wirksamer unter vier Augen.

Der K. C. hat auch weltliche Strafgewalt. Dießfalls zeigte eine frühere Verordnung besseren Takt. Solches Strafen gehört nicht in ein Institut, das erst durch den Geistlichen sich von einem Gemeinderathsausschuß unterscheidet und allein durch ihn noch einige Auktorität besitzt. Verbittert und verderbt nicht solch' weltliches Strafen die geistliche Wirksamkeit der K. C. und des Pfarrers? Freilich hat dieser bei Strafansätzen nicht mitzusprechen, aber dieselben werden in seiner Gegenwart gemacht, er soll sie mit einer „allerheilsamsten“ Standrede begleiten, und das Volk

unterscheidet nicht, sondern schiebt Alles dem Geistlichen zu, die weltlichen Mitglieder aber lassen gern Alles auf seinen Schultern liegen, ja lassen es an ausdrücklichem Abwälzen nicht fehlen. Sonst wird der Geistliche so sorgfältig von allem Staatlichen hermetisch abgeschlossen, hier aber, im Odiosesten und Willkührlichsten, wird er ohne jegliche Noth zu großem Schaden hereingezogen. Noch mehr, der K. C. hat mit seiner Strafgewalt auch rein kirchliche Dinge zu behandeln, z. B. sogar die österliche Beicht und Communion! Solch' weltlich-geistliches Strafen verdrängt doch wohl auch die Kirchendisciplin, sofern man über den K. C's. Strafen die Kirchenstrafen vergißt, und der so Gestrafte sich auch vom Pfarrer gestraft fühlt. Nach den Strafansätzen und Entscheidungen steht nun der Recurs zum gemeinschaftlichen Oberamt und weiter hinauf, sowie zu den Gerichten, offen. Jetzt wird der vielleicht protestantische Oberamtmann die Hauptperson. Jetzt treten vielleicht auch Advokaten und Winkeladvokaten auf, die auf dem so willkührlichen, gesetzlich unbestimmten Felde der K. C. um so weiteren Spielraum haben, besonders da letztere in der Regel in noch nicht für das eigentlich weltliche Forum reifen Fällen urtheilen sollen. Jetzt gibt es Schreibereien ohne Ende, Klagen auf Ehrenkränkung durch den K. C., Klagen über Beeinträchtigung der bürgerlichen und der Gewissensfreiheit, jetzt geht es von einer Stelle zur Andern; aber Alles bleibt zum größten Aergerniß in statu quo. Endlich wird vielleicht die Entscheidung des K. C. ganz aufgehoben, oder der Vollzug hinkt nach, nachdem man längst gerufen: „es ist nichts geschehen"! Entweder — Oder! Entweder ist etwas staatlich zu strafen, oder nicht, im ersteren Falle thue es der Staat nach seiner Ordnung, im andern Falle wolle

er nicht sein Strafen, und zwar ein gesetzlich so unbestimmtes und in der Anwendung so willkührliches, in die Kirche einschmuggeln, um sich mit der Kirche zu decken. Aber leider sollen überhaupt die K. C. nicht etwa Polizei anrufen, sondern Polizei ausüben. Polizeianstalten werden sie ausdrücklich in Verordnungen genannt, Polizeianstalten sind sie nach ihrem ganzen Wesen, unter die Polizeianstalten stellt sie Mohl in seinem würt. Staatsrecht. Nun urtheile man über den officiellen Trost, „sittlich-polizeiliche Vergehen seien von jeher auch mit Strafen vom weltlichen Arm belegt und von diesem vollzogen worden (aber nicht in K. C.!), die eigenthümliche Strafgewalt der Kirche in den gesetzlichen Schranken bleibe daneben.“ Auf letztern Punkt werden wir später zurückkommen.

Der weitüberwiegend weltliche und polizeiliche Charakter der K. C. erhellt auch aus ihren höheren Behörden, und wir haben in aufsteigender Linie dieselbe Verwirrung und Vermischung, wie in der untersten Region. Nach der sehr complicirten Ordnung sind die Oberbehörden das gemeinschaftliche Oberamt, der Dekan und der katholische oder protestantische Oberamtmann, in die Schule berührenden Fällen auch der Schulinspektor, über dem Oberamtmann die Kreisregierung, über dem Dekane das bischöfliche Ordinariat, über Oberamtmann und Dekan der katholische Kirchenrath, das Ministerium des Innern und nun auch das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens.

Das gemeinschaftliche Oberamt ist die erste Rekursbehörde, entscheidet in Sachen, welche die Befugniß und Einsicht der K. C. überschreiten, führt die Aufsicht, erhält und erstattet Bericht und kann immer Einsicht nehmen. Die Dekane haben bei ihren Kirchenvisitationen auch die

K. C's.-Protokolle zu visitiren und eine „allgemeine“ (?) (Muster-) Kirchenconventssitzung zu halten und die „nöthige Erinnerung und Weisung zu ertheilen.“ Auch bei Ruggerichten und Oberamtsvisitationen werden die Protocolle vorgelegt und abgeurtheilt, und der Oberamtmann kann, gleichsam wie weiland der weltliche Kirchenrath im Ordinariat **ad audiendum et videndum** den Sitzungen anwohnen. Wie vielen herabwürdigenden und entmuthigenden Stößen ist der arme Pfarrer bei diesem vielgliederigen Organismus mit seinen K. C's.-Akten ausgesetzt! Bis sie zu Stande kommen, vielleicht Stöße vom Gemeinderath und Schultheiß, sind sie zu Stande gekommen, vielleicht grobe Stöße von den Betheiligten, wenden sich der Geistliche oder die Betheiligten an das gemeinschaftliche Oberamt, so vielleicht Stöße vom Oberamtmann und Dekan, möglicher Weise auch von Advokaten. Nach Eingabe der Auszüge vielleicht unsanfte Berührungen durch Kirchenrath und Ordinariat. Bei Ruggerichten werden die Protokolle durch den Polizeidiener in das Rathhaus abgeholt und visitirt, und ihnen vor versammeltem Gemeinderath und Bürgerausschuß ihr Urtheil verkündet; neue Stöße sind hier wenigstens möglich, aber auch das beste Urtheil bedeckt den Geistlichen mit Scham. Bei Oberamtsvisitationen wandern die Protokolle an den Oberamtssitz, und der Visitator ertheilt vielleicht neue Stöße. Auch der Dekan visitirt die Protokolle, fragt die Mitglieder, gibt nöthige Erinnerung und Weisung. Und wenn bei der Unzahl der möglichen Stöße der eine von der Rechten und der andere von der Linken kommt? Nun, so geht dem Geistlichen das Gleichgewicht nicht verloren. — Der protestantische Schultheiß im katholischen Kirchenconvente hat in kirchlichen Dingen

keine Stimme. Man sollte glauben, auch für die so wichtige Stellung des protestantischen Oberamtmannes in und über dem K. C. gelte dieß, das Polizeiliche gehöre ihm, das Kirchliche dem Dekan und weiter hinauf dem Ordinariate. Allein man weiß aus Theorie und Erfahrung, was in „Kirchenpolizei", welche die K. C. auszuüben haben, eng verbunden ist und überwiegt, man kennt die Vermischung und Verwirrung, die Ein- und Uebergriffe von Oben bis Unten, wie z. B. ein Oberamtmann Predigten, Katechismen, Gottesdienst, ja Beichten vor sein omnipotentes Forum zog. Es kommt Alles auf die Einsicht, Toleranz und Discretion desselben, sowie auf den Charakter, die Umsicht und Festigkeit des übrigens überwiegend staatlichen Dekanes an, wenn anders nicht überall wahr ist, daß der Oberamtmann schreibt, der Dekan unterschreibt. Das falsche System und die Mehrzahl seiner Folgen konnte ohnehin keiner von beiden bei bestem Wissen und Wollen ändern.

Fassen wir nun den vom Staate festgesetzten Zweck, die Seele des ganzen Institutes in's Auge. „Handhabung der Kirchenzucht, der Religiosität, Befolgung der Kirchengebote, Besuch des Gottesdienstes, und des Religionsunterrichtes, Beobachtung der österlichen Beicht und Communion, Gründe und Verbesserungsmittel derartiger Gebrechen, Aberglaube" — gehören doch wohl weder vor den Gemeinderath, noch den Oberamtmann oder Kirchenrath, noch vor den Staat überhaupt, es sei denn, daß dadurch Staatszwecke gefährdet, vernünftige Gesetze, die keine Ausnahmsgesetze sind, übertreten werden, in welchem Falle im Rechtsstaate nicht die willkührliche, überall prävenirende, in ihrem wahren Gebiete aber so oft ganz müßige Polizei, sondern

Gerichte zu entscheiden haben; dergleichen gehört vielmehr unveräußerlich der Kirche. Aber freilich sind bei uns hier, wie in noch weit wichtigeren kirchlichen Angelegenheiten, nach Oben und Unten alle Begriffe verwirrt; der Staat hat sich zum Sakristan, ja Kirchenherrn aufgeworfen und die Kirchendiener zu kirchlichen Polizeidienern erniedrigt. Bei uns war es z. B. nur consequent, wenn ein Pfarrer durch nächtliche Vernichtung eines Feldkreuzes eine Art Dekanatsexamen rühmlichst bestand, und ein katholischer Bauer wegen Absolutionsverweigerung bei dem protestantischen Oberamtmann gegen den Beichtvater Klage führte. Kann denn, abgesehen von der Berechtigung, in solchen Dingen das Polizeiliche überhaupt etwas nützen? Polizei in Gewissenssachen schafft Ingrimm. Am wenigsten kann dießfalls die Polizei die an Händen und Füßen gebundene Kirche ersetzen. Was hilft es aber der Kirche, wenn sie statt der vollen und reinen Wirksamkeit ihres ganzen Wesens und ihrer vernichteten Kirchendisciplin einige Polizeilumpen empfängt, um ihre Blöße zu bedecken! Will der Staat etwas für die Kirche thun, so thue er es auf die wahrste und vollste Weise dadurch, daß er auch der Kirche Freiheit gibt, die Kirche achtet und jeden direkten und indirekten Krieg verbietet. Der K. C. soll ferner diejenigen, welche öffentliches Aergerniß geben, bessern, die häusliche Erziehung überwachen, Einigkeit unter Eheleuten und Verwandten herstellen — durch Belehrung, Warnung und Strafe. Kirchliche Belehrung Warnung und Disciplin, die an sich und nach der Erfahrung aller Jahrhunderte hier am sichersten und unverfänglichsten, ja allein zum Ziele führen, gehören der Kirche ohne den Gemeinderath und Staat; der Gemeinderath aber mag immerhin im Auftrage des Staates in seiner

Weise neben der Kirche belehren, warnen und strafen. Immer sind die Gegenstände des K. C. entweder rein kirchlich, oder rein staatlich, oder kirchlich und staatlich zugleich. Immer aber handle jede Sphäre frei, offen und direkt für sich mit ihren Mitteln, nie aber durch Vermischung und Verkehrung und so, daß der Geistliche bei der Execution im Büttelsgewand als Leiterträger mitgeschleppt wird. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." — Betrachten wir den Zweck noch von einer andern Seite. Die Verordnung sagt, die K. C. haben diejenigen, welche öffentliches Aergerniß geben, zu bessern. Ich dachte, diese Bestimmung sei vag, führe zu Miß- und Uebergriffen, werde insbesondere leicht Veranlassung, Alles auf den K. C. und den Pfarrer abzuwälzen. In diese Unbestimmtheit tritt nun allerdings Bestimmtheit, wenn wir mit R. Mohl[1]) annehmen, daß alle vom Staate verbotenen und mit Strafe bedrohten Sittenwidrigkeiten auch vor die K. C. gehören, als da sind: Kupplerwirthschaften, Lichtkärze, Skortationen, Aufstellung oder Verbreitung unsittlicher Bilder und Bücher, unsittlicher Genuß von Getränken, Uebertretung der Polizeistunde, Hazardspiele, Lotterien, Fluchen und Schwören, schlechtes Verhalten zwischen Kindern, Eltern und Eheleuten, Wucher, Thierquälerei, Müssiggang. Wenn aber Mohl weiter sagt: „Das religiös-sittliche Privatleben ist der Seelsorge anheimgegeben und dem K. C. ist nur gestattet, dem Beichtvater die nöthige Mittheilung zu machen," so muß man sogleich fragen, wann gehört etwas dem Privatleben an, und wann ist es öffentliches Aergerniß? Mohl antwortet: „wenn jene

---

1) Staatsrecht, 2. Aufl. S. 436 f., verbunden mit §. 219.

Sittenwidrigkeiten durch rohe (!?) Aeußerungen zum öffentlichen Aegerniß gereichen." Für diese Fälle, sollte man glauben, gehört die staatlich festgesetzte Strafe, und Belehrung und Warnung verbleibe der Kirche ohne den Staat oder zugleich auch dem Staate ohne die Kirche. Allein diese Fälle gehören vor den K. C., jedoch sei „der Zweck nicht, die von den Gesetzen angedrohten bedeutenderen Strafen durch den K. C. zuerkennen zu lassen, sondern es gebühre dem K. C. nur Mahnung und Warnung, und im Falle der Erfolglosigkeit Zuerkennung kleiner Correktionen durch Geld- und Freiheitsstrafen"? Also in diese Unbestimmtheiten und Verwirrungen, in Mahnungen und Warnungen und kleine Strafen wegen Erfolglosigkeit läuft diese hochwichtige Sittenheilanstalt aus. — Endlich gibt Mohl auch noch Zeugniß gegen die K. C., indem er, wohl mit allen Juristen, die nicht dem Hegel'schen Pantheismus und seinem Alles verschlingenden und beherrschenden Staate huldigen, behauptet: Sittlichkeit sei kein unmittelbarer Zweck des Rechtsstaates, und obwohl dieselbe, wie ein frommer Sinn, weitere Sicherheit für ein rechtliches Betragen des Bürgers seien, der Rechtsstaat fordere diese Garantie nicht, sich auf seine eigenen Stützen verlassend (!?). Er habe die Unterlassung von unsittlichen, nicht auch zugleich unrechtlichen, Handlungen nicht zu erzwingen, sondern überlasse sie dem Gefühle des Einzelnen, dem Stande der Volksbildung und den Religionsgesellschaften. Nur habe der Staat aufzutreten, wenn dem Rechte und allgemein nützlichen Unternehmen der sittlichen Ausbildung Hemnisse in den Weg treten, welche nicht der Einzelnkraft, aber der Anstrengung des Staates weichen. Mohl schließt: „Daß die würtemb. Vorschriften sämmtlich

nach diesem Grundsatze erlassen worden seien, läßt sich freilich nicht behaupten, es sind manche Ueberreste theokratischer und hausväterlicher Ansichten unter ihnen, welche einem klaren Bewußtsein der Staatszwecke und Mittel zu weichen haben." [1])

Daß die K. C. in keinerlei Ansehen stehen können, versteht sich wohl von selbst. Man höre die Stimme der katholischen und protestantischen Geistlichkeit des ganzen Landes. Alle werfen dieselben aus tiefstem, erfahrungsvollstem, verbittertem Herzensgrunde in die Rumpelkammer des abgeworfenen Polizeistaates. Drey nennt die Kirchenconvente schon a. 1829 „eine mit den ältern protestantischen Kirchenordnungen entstandene, durch vermeintliche Verbesserungen in der neuern Zeit zu einer gehässigen und doch lahmen Kirchenpolizei herabgesunkene, und in dieser Gestalt auf die kath. Kirche übergetragene Einrichtung?[2]) Ein ganzes Kapitel verneinte einstimmig die Conferenzfrage: Sind unsere K. C. katholisch, und wirken sie segensreich? In der Ständekammer 1833 beantragte Schmid kirchliche Organisation der protest. K. C. Neuestens mußte sich auch das Ministerium Schlayer zu einem Verbesserungsvorschlage in der Kammer herbeilassen, wobei sogleich der edle Kämpfer v. Hornstein den dringenden Wunsch gänzlicher Aufhebung aussprach. Die Behörde aber, die bisher die K. C. als Schooßkind pflegte und von fortwährender Apologie derselben und Belehrung über dieselbe nicht abstehen wollte, wohl auch Unwissende und Un-

---

1) Mohl, l. c. S. 428 ff.

2) In seinem Aufsatze: „die Schreiber in der Kirche." Quartalschrift, Jahrg. 1829. S. 54.

gläubige betreffs der K. C. durch dekanatamtlichen Schulunterricht zu heilen suchte, mußte doch bekennen, daß es gerne zur Verbesserung der Anstalt das Ihrige beitrage und bereits Vorschläge an die Staatsbehörde gebracht habe. Die weltlichen Mitglieder betrachten den K. C. als unnütze Last oder als monatliche Unterhaltung, oder lassen sich denselben in träger Gewohnheit gefallen, wie so manches Andere, das nun einmal die Obrigkeit vorgeschrieben hat. Das Volk aber verachtet die Anstalt, läßt sie höchstens noch gelten, sofern der Geistliche Theil nimmt, beehrt ihre Mitglieder, da sie hier mit halb kirchlichem Ansehen auftreten, in erhöhtem Maße mit den Ehrentiteln, welche man sonst ungestraft dem Gemeinderath zu geben pflegt, und wirft lachenden Spott auf die Vorgeforderten. Diese aber suchen mit giftigem Aerger die Schranken des K. C. zu durchbrechen und sagen z. B.: „Zum Herrn gehe ich, vor den K. C. bringt mich Niemand.“ Es liegt in den Leuten mehr oder weniger bewußt die Beschaffenheit der Anstalt und ihrer Mitglieder und ihr Uebergreifen in eine angemaßte Sphäre, ja in **arcana**, wo Jeder entweder der ordentlichen Obrigkeit, oder allein seinem Gott, Gewissen, Seelsorger und Beichtvater angehört. Auch haben sie sich wohlgemerkt, daß man sich gegen den K. C. recht behaglich Jahr und Tag, bei allerlei Obrigkeit herumschlagen kann. Stehende Ausdrücke sind z. B.: „Dieser und Jener hat das und das gethan, es ist ihm aber nichts geschehen, der K. C. hat nichts ausgerichtet, wir haben ihnen die Wahrheit gesagt.“

Ueberhaupt kann der Erfolg der K. C. nach dem Bisherigen unmöglich ein guter sein. Ist die öffentliche Sittlichkeit dort schlechter bestellt, wo man den K. C.

entbehrt? waren wir vor anno 1817 schlimmer daran? Konnten die K. C. die wachsende religiös-sittliche Verwilderung, die Allem über den Kopf gewachsen ist und Alles umzustürzen strebt, hindern oder auch nur hemmen? Wie anders stände es wohl, wenn die Kirchen nicht gänzlich gefesselt worden wären? Luk. 19, 41—48. Man schlage die chronique scandaleuse des ganzen Landes in den jährlichen Protokollauszügen nach und schaue, was sich gebessert hat. Indeß sind jene Protokolle keineswegs ein richtiger Maßstab. Abgesehen von ihrer papiernen, tabellenmäßigen Mangelhaftigkeit, abgesehen davon, daß ein wackerer Pfarrer und Schultheiß nachgerade das Beste mit Umgehung der allgemein verrufenen K. C. bewerkstelligt, können jene Auszüge, wenn sie nicht in einer guten Stunde geradezu componirt oder zum Scheinen und zur Zufriedenstellung und Abwendung von allerlei Recessen herausgeputzt sind, oft und in den wichtigsten Fällen gar nichts Wahres sagen. Der Fall mag mit der Note besten Erfolges nach Stuttgart und Rottenburg abgegangen sein, nächstes Jahr, wo desselben keine Erwähnung mehr geschieht, wäre vielleicht zum Erfolg nachträglich zu bemerken, z. B.: „sie gebar trotz des K. C. und seines sehr guten Erfolges ihr zehntes uneheliches Kind.“ Was die K. C. nützen, wird theils auf anderm Wege besser erreicht, theils ist es scheinbar, theils gebührt es anderweitigem Wirken.

Wie erfolgreich die K. C. sind, welcher Unterstützung sie sich unten und oben zu erfreuen haben, mögen einige die ganze Anstalt am besten schildernden Fälle darthun. Die Uebertretung der Polizeistunde ist in einer mir sehr wohlbekannten Gemeinde eine Hauptquelle vieler Verarmung

und mancherlei Verderbnisses. Aber trotz fortwährender Verhandlungen und Beschlüsse des K. C. bleibt Alles beim Alten, und der Pfarrer hat, da er nicht den Oberamtmann, Landjäger, Schultheiß und Polizeidiener machen kann, und das Oberamt auf den Schultheiß, der Schultheiß auf den Polizeidiener, dieser aber wieder auf den Schultheiß und die Unordnung in der ganzen Umgegend abladet, nichts mehr, als Bitten und die Lieder des Propheten Jeremias. Klagt er, so nutzt es nichts oder nur einige Tage, ja er untergräbt dadurch leicht sein Ansehen und amtliches Wirken, und sein Name wird als der eines Anklägers proscribirt.

Ein anderer Fall. Eine Wittwe stand zu öffentlichem Aergerniß im Verdachte verbotenen Umganges mit ihrem Knechte. Der Pfarrer that seine seelsorgliche Schuldigkeit, wohl wissend, daß kirchenconventliche Wirksamkeit die letzten Dinge nur ärger macht als die ersten. Die Mitglieder des K. C. blieben stumm. Jetzt aber öffnete Streit und Interesse den Mund, der Schwager der Wittwe, ein Mitglied des K. C's., klagt sie vor dem Pfarrer an, damit das Aegerniß gehoben, Kinder und Vermögen sicher gestellt würden. Der Pfarrer sucht nun Wittwe und Knecht je unter vier Augen mit allem Ernst und unter Vorstellung aller möglichen Gründe zur Trennung zu bewegen. Vergeblich! Ohne K. C. wäre die Sache nun für die die Polizei reif gewesen. Allein bei unserer Einrichtung mußte jetzt der K. C. berufen werden. Aber welche Scenen und Abgründe öffneten sich jetzt vor dem Pfarrer! Immer und immer wiederholen sie: „man kann nichts beweisen, Dieser und Jener, der da sitzt, ist schlechter als wir.“ Eine schöne Zahl Zeugen, auch auswärtige, wären zu

hören gewesen, und der Pfarrer fühlte sich bald in der niedrigen Stellung eines Quasi-Oberamtsrichters, der er weder sein kann, noch will. Noch einmal wurden sie vergebens gütlich zum Auseinandergehen ermahnt, und sofort mußte die Sache, da zudem für jeden mißliebigen Beschluß schon im Voraus der Recurs angesetzt war, dem gemeinschaftlichen Oberamte übergeben werden. Dieses sprach nun sogleich den Knecht weg. Aber dennoch blieb er nach wie vor Jahr und Tag, der Schultheiß wollte den Beschluß nicht mit Energie ausführen, und wenn Landjäger geschickt wurden, so verbarg sich der Knecht oder kam nach seiner Abführung alsbald wieder zum Vorschein. Die Wittwe schrie gegen K. C. und Pfarrer, ging zu allerlei Advokaten, klagte bei Regierung und Oberamtsgerichte. Der endliche Erfolg war, daß sich beide heiratheten.

Ein dritter sehr instruktiver Fall ist folgender. An einem Festtage nahmen ein kath. Ober- und Revierförster auf der Ortsmarkung Holzabstich vor, und entzogen vier Männer der Gemeinde dem öffentlichen Festgottesdienste. Des großen, lauten Aergernisses wegen machten Pfarrer und Schultheiß Anzeige bei dem gemeinschaftlichen Oberamt, und beriefen sich auf den Erlaß des k. Kirchenrathes v. **20** Mai **1845**, des Inhaltes: „Die Bezirks- und Ortsbehörden haben alle bei ihnen zur Anzeige kommenden, zum öffentlichen Aergerniß gereichenden Uebertretungen der in Betreff der Sonntagsfeier bestehenden Verordnungen nach ihrer Zuständigkeit mit dem der Bedeutung der Sache entsprechenden Ernst und Nachdruck und mit der durch die Verhältnisse gebotenen Umsicht zu behandeln, von der getroffenen Verfügung aber jedesmal dem betreffenden

K. C. Kenntniß zu geben.“ Diese Verordnung, zunächst durch einen Vortrag der evangelischen Synode veranlaßt, war ausdrücklich vom Ministerium des Innern auf die kath. Gemeinden ausgedehnt worden, und der Kirchenrath bemerkte, auf diese Weise sei eine schnellere und daher auch wirksamere Behandlung der fraglichen Uebertretungen möglich gemacht, als durch die K. C. Allein trotz dessen kam die Sache mit allerlei ausweichenden, ganz unstichhaltigen Weisungen zurück. Wir thaten nun, wozu wir uns nach jenem Erlaß nicht verpflichtet erachteten, beriefen den K. C. und beschlossen eine Anzeige an die den Förstern vorgesetzte k. Finanzkammer. Wir schickten dieselbe an das gemeinschaftliche Oberamt zur Uebergabe, resp. zu vielleicht hier besonders nothwendigem Beibericht. Allein mit barschen Worten erhielt das Pfarramt die Sache zurück, das Oberamt könne sich nicht mit derselben befassen. Noch nicht ganz zu Tode gehetzt, übergab nun der Pfarrer die Aktenstücke unmittelbar an die Finanzkammer, mit der Bitte, es möchte zur Hebung des Aergernisses und nach jener Verordnung das Verfügte dem K. C. mitgetheilt und die überreichten Aktenstücke zurückgegeben werden, um über einige in der Behandlung des Oberamtes dunkle Punkte bei höherer Behörde Aufschluß zu erhalten. Allein wir warteten Jahr und Tag umsonst auf gnädigste Antwort, das Aergerniß blieb, Pfarrer und K. C. schienen durchgefallen zu sein, das Volk glaubte, die Gesetze seien nur gegen die gemeinen Leute gerichtet, Kirchenrath, resp. Ministerium, hatten umsonst eine ganz neue Verordnung erlassen, und der Pfarrer konnte nebenbei allerhand schöne Reden aus Beamtenmund vernehmen. Endlich freilich forderte doch, durch die jährlichen Protokolle veranlaßt, der

Kirchenrath die Akten und rescribirte, er habe ersehen, daß das Nöthige in der Sache geschehen sei, auch stehe nichts im Wege, den betheiligten Männern zu eröffnen, daß das Benehmen der Förster von höherer Behörde nicht gebilligt worden sei. Das Domkapitel schwieg. Ob auch dem Oberamte und der Finanzkammer etwas gesagt wurde, liegt im Kanzleidunkel. Was gilt nun der amtliche Trost: „Der Instanzengang sei schon öfters mit Erfolg betreten worden, die häufigen Klagen über Mängel an Unterstützung mögen nicht selten in Ueberschreitungen, unzulässigen Maßnahmen oder andern Versehen ihren Grund haben"? Warum bringt man doch ohne alle Noth den Geistlichen in solche öffentliche, Ansehen und Wirken untergrabende, Fatalitäten? Wäre es nicht genug, wenn der Pfarrer mit einer privaten Anzeige durchfiele? Der Instanzengang ist manigfach odios, und die Satisfaktion hinkt im besten Falle dem Aergerniß und der erlittenen Schlappe lahm nach.

Ein anderer Pfarrer faßte im K. C. den Beschluß, daß die Sonntagsschulpflichtige Jugend vom Besuche der Wirthshäuser und öffentlichen Tänze wegzubleiben habe. Er hoffte nicht ohne Grund für diese nicht wenig wichtige und heilsame Maßregel von oben Unterstützung, wurde aber abgewiesen, und ihm blieb nichts, als Bitten und Ermahnungen.

Haben denn nun unsere K. C. gar keinen Erfolg? Ja! sie schaden kräftigst und allseitigst der Kirche und dem Staate. So weit der Geistliche nicht durch Klugheit und möglichste Beseitigung kirchenconventlicher Behandlung der wichtigsten Angelegenheiten ihren Einfluß zu paralysiren sucht, untergraben sie vor Allem das so noth-

wendige geistliche Ansehen. Die Laien erhalten ja im K. C. wenigstens das Gefühl, als stünden sie über dem Pfarrer (z. B. durch Entscheidung und Strafansätze), als hätten sie auch in rein kirchlichen Dingen eine Stimme, ja mehr, als Eine, als sei auch hier der Geistliche kaum **primus inter pares.** Auch verleiten die K. C. den Geistlichen leicht, daß er Kirchliches polizeilich behandelt, und beamtischen Anstrich, säkulare Anrüchigkeit erhält. Z. B. ein Kapitelsvorsteher ruft, allerdings nach der Verordnung v. 1817 mit Recht, einen Ehestandscandidaten, der seit Jahren Gottesdienst und Sakramente geflohen, vor den K. C. und stellt demselben die Unmöglichkeit des Sakramentsempfanges durch den Kirchenconvent vor. Schultheiß, Uhrenmacher, Metzger, Schneider stellen die Unmöglichkeit des Empfanges eines Sakramentes vor! Und auf welches Feld verführte früher manchen Geistlichen der kirchenpolizeiliche Zweck, gegen Aberglauben zu wirken! Umgekehrt verleiten die K. C., daß der Geistliche Polizeiliches halb kirchlich behandelt, um so mehr, als der Schultheiß nach Möglichkeit alles Unangenehme, was seines Amtes wäre, dem K. C. zuschiebt. Ist es ein Wunder, wenn alle kirchlichen Begriffe verwirrt wurden, wenn man den Geistlichen wegen kirchlicher Handlungen nicht etwa beim Dekan, der doch auch mehr als halb Staatsdiener ist, sondern beim Oberamtmanne und durch diesen bei der höchsten Staatsbehörde anklagte, wenn ein kath. Bauer seinen Pfarrer wegen Absolutionsverweigerung bei dem protestantischen Oberamtmanne in Anklagestand versetzen will, wenn ein Stadtschultheiß sich berechtigt glaubt, im K. C. dem Vicar seiner Predigten wegen einen Verweis zu geben? Außerdem bringen K. C. den Geistlichen leicht in allerlei

Collision mit Schultheiß und Gemeinderath und durch dieses mit der ganzen Gemeinde, oder bereiten sonstig ausgebrochenem Zwiespalte erwünschten weiten Kampfsplatz. Vielen Geistlichen ist in der That gerade durch den K. C. die Wirksamkeit ganz und gar verbittert, verdorben und vereitelt worden. Und welche Früchte tragen dem geistlichen Ansehen und Wirken häufiges Straflosausgehen in den K. C., langweilige oder gar ungünstige Rekurse, kirchenconventliches Aufrühren von Dingen, denen eine solche Anstalt gar nicht gewachsen ist! Welches sind die Früchte, wenn man die Strafen, ja alles Odiose auf den Geistlichen wälzt! welches sind die Früchte der den Laien überall sichtbaren weltlichen Controlle, z. B. bei Ruggerichten, der geschilderten zahllosen möglichen und wirklichen Püffe gegen den Geistlichen!

Untergraben die K. C. das geistliche Ansehen, so untergraben sie in demselben Maße, wie alles geistliche Wirken, so besonders die äußerst wichtige und nur bei Ansehen und Vertrauen gedeihliche Privatseelsorge. Was soll diese ausrichten, wenn die Sache schon durch den K. C. verbittert, vergrößert, zu allgemeiner Oeffentlichkeit und allerlei Obrigkeit gelangt und halb unheilbar gemacht worden ist? Die polizeiliche Behandlung im K. C., die so oft mit der kräftigsten Verläugnung der Anschuldigung verbunden ist, legt auf lange Schloß und Riegel an Herz und Mund, vergrößert die Wunden der Beichtkinder, oder sie tragen ihre weitgreifendsten Angelegenheiten, die zu würdigen und zu heilen der eigene Hirte die beste Kenntniß und das stärkste Interesse hat, zu auswärtigen Beichtvätern. Wird die Seelsorge nicht untergraben und allerlei Widrigkeit bereitet, wenn der Geistliche auf gemachte

Anzeige heute kirchenconventlich behandeln muß, was er vielleicht gestern als Beichtvater unter dem Siegel unverbrüchlicher Verschwiegenheit erfahren hat? Wird die Seelsorge nicht beeinträchtigt, wenn die Anstalt so leicht Anlaß gibt, über dem geistlichen kirchenconventlichen Polizeidiener den Seelsorger zu vergessen, wenn man wenigstens Manches wider besseres Wissen und Gewissen durch den K. C. zu behandeln sich gedrungen fühlt, um sich nicht unangenehme Recesse und den Verdacht der Amtsvernächlässigung aufzuladen?

Ich habe aber noch einen anderen sehr wichtigen Punkt auf dem Herzen. Die Ungunst der Zeiten, der wachsende Indifferentismus und Unglaube, die reißend überhand nehmende Unsittlichkeit mit ihrer falsch verstandenen Freiheit und Gleichheit, das untergrabene Ansehen der Kirche und ihrer Diener, die staatliche Bevormundung, aber auch an ihrem Theile die K. C. brachten die Wirkung, daß die öffentliche Kirchenzucht für öffentliche Vergehen bis auf die letzte Spur verschwand, nur noch geheime Disciplin, übrigens wohl oft lax, ungleich und unkirchlich im Beichtstuhl geübt wird, nicht einmal der Boden für Wiederaufnahme auch nur der mildesten öffentlichen Kirchenzucht vorhanden ist. Weltliche Strafe hat sich an die Stelle der geistlichen gesetzt, die sie nie ersetzen kann, und wird dennoch als zugleich geistliche gefühlt, aber wegen ihres zweideutigen Charakters verabscheut und gehaßt. Ueberhaupt ist in K. C. das jus parochiale durch das Laienelement beschränkt und gebunden; nicht die Laien sind Zeugen, sondern der Pfarrer ist Zeuge und Zuschauer, wie die von der Kirche abgelöste, säcularisirte Kirchenzucht gehandhabt oder nicht gehandhabt wird, er hat nur Vermahnung, Zurecht-

weisung, Standreden. Wir haben in unsern K. C. den vollsten Mißbrauch des Schutz- und Schirmrechtes über die Kirche. „Man gräbt zuerst deren Einfluß und Wirksamkeit ab und leitet dann, damit die arme nicht ganz verkomme, wieder einige Bächlein auf sie über; damit aber ja doch jede Stromschwelle unterbleibe, sind Correktive gegen jedes gefürchtete Zuviel aufgestellt, Faschinen, Laien- und Beamtenelemente, die den Zug heilsam eindämmen.“ Der officielle Trost aber lautet hier: „die eigenthümlich kirchliche Strafgewalt bleibe in den gesetzlichen Schranken neben der kirchenconventlichen.“ Jene ist wahrlich in einen mathematischen Punkt zusammengeschrumpft.

Sehen wir auf den Staat, so kann ihm gewiß die Zwitternatur der K. C. nichts nützen. Jeder Schaden und jede Unebenheit kehrt sich nothwendig gegen den Urheber. Der Staat hat doch eben so wenig gute Früchte zu hoffen, wenn er halb kirchlich mit dem Chorrock über der Polizeiuniform auftritt, als die Kirche, wenn sie halb staatlich mit Stock und Säbel einherschreitet. [1]) Die Polizei der K. C. bleibt immer halb und lahm. Zudem sucht der Schultheiß Alles dem K. C. zuzuschieben, und das Oberamt nimmt so vieles nicht an, wenn sich nicht vorerst der K. C. als erste Instanz langweilig auf die arena begeben und in der Sache verbissen hat. Doch es ist genug, wenn ich trotz alles Widerspruches von Seiten der kircheverachtenden Staatsomnipotenz, die ohnehin, wäre

1) Ich traf in meiner Pfarrerei einen Vicemeßner, der zugleich Polizeidiener war und im Chorhemde über der Polizeikleidung am Altare Dienste leistete. „Siehe hier die würtemb. K. C.!“ dachte ich öfter. Sein erstes Erscheinen am Altare, hörte ich, erregte allgemeine Heiterkeit, später war Jedermann daran gewöhnt.

sie consequent, Kirchenconvente verschmähen sollte, behaupte, jeder Schaden der Kirche sei zugleich, wohl verstanden, auch Beschädigung des Staates. Wird überhaupt der innere Mensch nicht durch die Kirche gewonnen, so stürzt alle äußere Legalität unter der Wucht der Zeitereignisse, der drückenden Noth und vieljähriger gefährlicher Mißstände zusammen, das Haus steht in hellen Flammen, und die helfen konnten und wollten, werden vielleicht zu spät losgebunden und gerufen.

Der beste Trost wäre noch, seine Schuldigkeit ohne K. C. zu thun. Allein sie bestehen noch zu recht, können oft gar nicht umgangen werden, oder, wenn man es thun will, kommt die Sache an diese erste Instanz zurück. Noch mehr, unter dem Ministerium Schlayer wurde von einer Oberbehörde diese Erklärung gegeben: „Der Pfarrer habe nach den bestehenden Gesetzen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, den K. C. zu Handhabung der Kirchen- und Sittenpolizei (es handelte sich unter Andern um Bestrafung der Christenlehrversäumnisse) beizuziehen, und die Mitglieder des K. C. können ihrerseits verlangen, daß sie die Maßregeln, die der Pfarrer vorzuschlagen für gut findet, mitprüfen und beschließen, wobei allerdings dem Pfarrer unbenommen bleibe, für seine Person einfache Mahnungen zu ertheilen."

Das zu Grabe getragene Ministerium Schlayer hatte in seinem projektirten Zusatzgesetze zum Verwaltungsedikt auch eine Verbesserung der K. C. den Ständen vorgeschlagen: „Die K. C. sind befugt (!), zum Zweck der Handhabung der Kirchen-, Schul-, Sitten- und Armenpolizei (!) sich durch einige aus der gesammten Einwohnerschaft von ihnen (!) gewählte ehrbare und gottesfürchtige

Männer, deren Zahl und Dienstdauer durch Beschlüsse der K. C. (!) mit Genehmigung der gemeinschaftlichen Bezirksämter (!) festzusetzen ist, zu verstärken. Diese beigeordneten Mitglieder, deren Wahl von den gemeinschaftlichen Oberämtern, nach sorgfältiger Erwägung ihrer persönlichen Tüchtigkeit, zu bestätigen ist, haben in allen Angelegenheiten der genannten Polizei vollkommen gleiche Rechte und Pflichten, wie die übrigen weltlichen Mitglieder der K. C." [1]). Mit dieser sogenannten Verbesserung bleibt aber die ganze Staatskirchenanstalt völlig dieselbe, und die projektirte Verstärkung ist nur ein neuer Lappen auf das alte Kleid. Die bisherigen K. C. sollen ihre Verstärkung wählen, sich also selbst rekrutiren, wohl nach dem Grundsatze: „Gleiches gesellt sich zu Gleichem, Gleiches zeugt Gleiches." Die gemeinschaftlichen Oberämter sollen nach sorgfältiger Prüfung bestätigen. Welche unnöthige, Schreibseligkeit vermehrende, bevormundende Weitläuftigkeit! Und kennen der Dekan und Oberamtmann „die ehrbaren und gottesfürchtigen Männer?" Die Verstärkungsmänner müssen „ehrbar und gottesfürchtig" sein. Beim Kern der projektirten neuen Versammlung, dem Gemeinderathsausschuß, wurden bisher solche Forderungen nicht gestellt; soll die Verstärkung etwa bringen, was dem Kern bisher fehlte und doch so nothwendig ist? Zudem aber sollen die alten wurmstichigen K. C. nur befugt sein, sich zu verstärken, können also Alles beim Alten lassen. Von ihnen hängt auch Zahl und Dienstdauer der Stärkungsmänner ab. Der Gewinn ist jedenfalls, trotz des gewaltigen, fast andächtigen Anlaufes Null. Und wie sorgfältig ist wieder der Polizeicharakter

1) Schwäb. Merkur vom 14. Febr. 1848.

hervorgehoben! Doch erblicke ich zwei gute Seiten in dem Vorschlage verborgen, einmal daß die Forderung an die Verstärkungsmänner: „ehrbar und gottesfürchtig" einen Wink gibt, daß diese Eigenschaften alle Mitglieder des K. C. haben müssen, und bloße Eigenschaften und Wahl für rein weltliche Funktionen nicht hinreichen. Darin aber, daß den Verstärkungsmännern nur gleiche Rechte und Pflichten im eigentlich Kirchenconventlichen, und nicht auch in Stiftungssachen zukommen sollen; erblicke ich den Anfang der wesentlich nothwendigen Trennung beider Gebiete, da man den Stiftungsrath und seinen Ausschuß belassen mag, den K. C. aber entweder ganz streicht, oder auf ganz anderer Grundlage, auf der der Kirche, erbaut.

Wollen nun wir Katholiken katholisch organisirte K. C.? Ich antworte vorläufig: entweder keine, oder solche! Ein wenigstens ziemlich rein katholischer K. C. wurde anno 1835 von dem höchstseligen Bischof Leonard ohne den Staat organisirt und in der Fuldaer Diöcese eingeführt.[1]) Er erhielt dafür die Staatserlaubniß unter der ausdrücklichen Bedingung, daß diese Synoden „keine weltliche Macht auszuüben haben und nur eine rein kirch-

1) Die betreffenden Aktenstücke siehe bei Longner, Darstellung der Rechtsverhältnisse S. 141 ff. — Kirchliche Konvente wünscht z. B. eine Stimme im deutschen Volksblatt v. 15. Sept. 1848. Die Mitglieder sollen unter Leitung des Geistlichen von der Gemeinde gewählt werden, für den seltenen Fall der Wahl unwürdiger Glieder stehe dem Pfarrer, in letzter Instanz dem Bischof die Verwerfung der Wahl zu, wie denn diese überhaupt die Wahlen zu prüfen und zu bestätigen hätten. Die Entscheidung verbleibe dem Geistlichen und weltliche Strafe sei fern. „Es sei eine alte Regel: willst du mit Nutzen etwas Schlechtes abbrechen, so baue etwas Besseres." Allerdings, ob aber ein anderer K. C. und nicht vielmehr etwas ganz anderes zu erbauen ist?

liche Anstalt für Förderung kirchlich religiös-sittlichen Lebens sein sollen." Rein kirchlich sind Zweck und Mittel bestimmt: „Die Synode ist eine rein kirchliche Anstalt und hat zum Zwecke, das wahre christliche Leben, religiös-sittlichen Sinn und Wandel durch ihre Aufsicht und ihren Einfluß, durch Belehren, Bitten, Ermahnen, Warnen, Zurechtweisen und etwa nöthiges Anzeigen und Anrufen bei geistlichen und weltlichen Behörden zu fördern."

(§. 2.) Die Wahl der Mitglieder ist eine vom Staate ganz freie: „Die Synode besteht aus dem Pfarrer, dem Kaplan und einer dem Umfange der Pfarrei entsprechenden Anzahl von Mitgliedern aus dem Laienstande, welche den Namen Kirchen-Censoren führen, erstmals von dem Pfarrer, in der Folge aber von ihm und der Synode gewählt werden, und wenn Beamte des Staates und der Gemeinde darunter sind, eben nicht in dieser Eigenschaft an der Synode Theil nehmen." (§. 1.) Freilich wäre es katholisch kirchlicher, wenn die weltlichen Mitglieder immer vom Pfarrer, etwa unter Beihülfe der Laien und Genehmigung der geistlichen Behörde gewählt würden, obwohl auch dieß in der Wirklichkeit von allerlei Unebenheiten begleitet wäre. Streng und ausführlich sind die Eigenschaften der wählbaren Mitglieder beschrieben, und es scheint fast, als wären die K. C. in direktem Gegensatze zu den würtembergischen organisirt worden. (§§. 3. 7. 16. 19.) „In den Sitzungen führt der Pfarrer als der geistliche Hirte, dessen Amtswirksamkeit die übrigen Mitglieder zu unterstützen berufen sind, oder bei dessen Verhinderung der Kaplan die Direktion, sammelt die Stimmen, faßt den Beschluß nach Stimmenmehrheit, und bei Stimmengleichheit entscheidet er." (§. 8.) Diese Bestimmung erscheint

mir nicht rein kirchlich, ist aber viel unverfänglicher als bei uns, da in Fulda die Mitglieder ganz anders gewählt und geeigenschaftet sein müssen. Die Behörde dieser K. C. ist nur die bischöfliche, der halbjährig die Protokolle zur Einsicht und etwa nöthiger Verfügung, und mit geeigneten Anträgen, zum Behufe kirchlicher Disciplin vorzulegen sind. (§§. 11 und 14.) Als minder kirchlich ist mir besonders §. 15 aufgefallen: „Nicht nur in Fällen, wo ein peinliches Einschreiten nothwendig ist, sondern auch, wo sich ein Parochian gegen die Synode respektwidrig oder beleidigend benimmt, hat dieselbe der Polizeibehörde mit dem geeigneten Antrage Nachricht zu ertheilen." Also doch wenigstens eine dießfalls vom Staate garantirte und mit dessen Zwang und Strafe unterstützte Anstalt! Einem jeden Censor ist ein bestimmter Distrikt der Pfarrei anzuweisen, über welchen er die spezielle Aufsicht führt, ohne jedoch die Obliegenheiten und Rechte des Pfarrers und die Wachsamkeit der übrigen Mitglieder zu beschränken. (§. 17.) Ob diese Synoden noch bestehen, ob sie ächte Früchte bringen und nicht bloß ein Scheinleben führen, weiß ich nicht, bezweifle aber wenigstens letzteres.

Ich habe nun, wie ich überzeugt bin, gute Gründe, auch solche und noch strenger kirchliche K. C. auf dem katholischen Boden für verwerflich, wenigstens für ganz unnöthig zu erklären.

Es ist schon ominös, daß wir keinen passenden Namen aufzubringen wissen. Synoden und Sendgerichte erinnern an ganz andere Dinge. Sittengerichte sagen zu wenig und zu viel, zu wenig, weil sich die fraglichen Anstalten nicht blos mit den Sitten und dem Richten zu beschäftigen haben, zu viel, da eigentliches

Richten wenigstens den Laienmitgliedern nicht wohl zusteht, und Sittengericht sich zu sehr als öffentliches Gericht mit Laienmitgliedern neben das geheime und schon deßhalb unverfängliche Beichtgericht stellt, das zudem im Namen Gottes zu Vergebung der Sünden ausgeübt wird. Kirchenconvent? Convent!? Kirchenconvent aber sagte wieder viel zu viel, wenn wir uns an den Ausdruck in seiner willkührlichen Begränzung nicht längst gewöhnt hätten. Die würtemb. K. C. verdienen ohnehin diesen Namen nach Ursprung, Mitgliedern, Mitteln, Zweck und Wirken ganz und gar nicht, sondern sind niedere Polizeistellen unter Mitwirkung des Geistlichen, wodurch willkührliche Polizei desto leichter auf seine und der Kirche Kosten unter kirchlichem Schein bis in's Maßloseste ausgeübt werden kann. Wollen wir die K. C. Bruderschaften nennen, Bruderschaften für Bekehrung der Sünder, Uebung der Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit? Bruderschaften sind etwas Anderes, aber allerdings liegt in ihnen das Wahre, das ächt Katholische, alt Hergebrachte, das alle und jede K. C. überflüssig macht und das Unpassende wenigstens fühlen läßt, das auch den best organisirten K. C. immer noch anklebt.

Die Fuldaer Verordnung schildert die Eigenschaften der K. C's. Mitglieder sehr gut. „Alle Mitglieder der Synode müssen durch unbescholtene Sitten und wahre Religiosität, durch reinen, erbaulichen Wandel, durch heiligen Eifer für die gute Sache der Tugend und Religion sich auszeichnen. Es muß sie begeistern aufrichtiges Bestreben, das sittliche Wohl der Pfarrei, sowie jedes Einzelnen zu befördern, in uneigennützigem, rein christlichem Sinne das Böse nach Kräften zu hindern, allem Guten

Vorschub zu leisten, mit Liebe und Bescheidenheit, ohne alle Gewaltthätigkeit und Anmaßung, auf Besserung ihrer fehlenden Brüder hinzuwirken und sich überhaupt so zu betragen, daß sie die Liebe, das Zutrauen und die Achtung der Parochianen verdienen, das nöthige Ansehen besitzen, und das Unsittliche, welches sie an Andern tadeln, nicht ihnen selbst vorgeworfen werden könne." (§. 3.) „In der Synode, so wie auch bei andern Veranlassungen, wo ein Mitglied über Gegenstände, welche sich auf die öffentliche Sittlichkeit und das hiemit so genau verbundene Wohl der Pfarrgemeinden beziehen, gefragt wird, hat dasselbe allezeit die Wahrheit, wie sie von ihm vor Gott erkannt wird, ohne Rücksicht auf Stand, Verwandtschaft und andere Verhältnisse der dabei Betheiligten, auf sein Gewissen auszusprechen." (§. 7.) Alle Mitglieder werden unverletzliches Stillschweigen beobachten. (§. 16.) Sie „werden an der Aufsicht in der Kirche und während gottesdienstlicher Uebungen außer derselben eifrig theilnehmen und durch ihre Gegenwart und Mitwirkung jeder Unordnung und jedem unschicklichen Betragen vorzubeugen oder abzuhelfen suchen. Sie haben bei gröberen Vergehen die Betreffenden sofort liebevoll und väterlich zu ermahnen, und, wenn dieß nicht geachtet wird, bei der Synode anzuzeigen. Die Anzeigen eines Kirchen-Censors verdienen in der Regel vollen Glauben. (§. 19 — 21.) Sind solche Mitglieder auch nur approximativ zu finden? In Städten? auf dem Lande? vollends in unserer trüben Gegenwart? und in nöthiger Anzahl? und überall, wie es für ein allgemein einzuführendes Institut erforderlich ist? Diogenes suchte mit der Laterne Menschen. Man sage nicht, jene Forderungen seien Ideale. Nein! ohne jene Eigen-

schaften ist keine Freude am Berufe, keine Erfüllung seiner hohen und schweren Pflichten, kein Vertrauen, kein Erfolg, kein Seegen zu denken, vielmehr werden die letzten Dinge ärger, als die ersten. Freilich fehlen auch den Geistlichen öfter Eigenschaften ihres hohen Amtes, und Matth. 23, 1 — 12 hat seine fortdauernde Gültigkeit. Allein abgesehen davon, daß dadurch die Wirksamkeit des geistlichen Amtes große Beeinträchtigung erleidet, hat dieses eine ganz andere, ich darf nicht sagen Berechtigung, sondern Nothwendigkeit, auch einen ganz andern, die Mängel und Sünden der Einzelnen ergänzenden Hintergrund, die ganze Kirche. Ich behaupte kühn, die bestorganisirten K. C. werden schon an der Unmöglichkeit, tüchtige Mitglieder überhaupt und überall aufzubringen, scheitern.

Auch der Zweck ist in der Fuldaer Verordnung sehr schön und vollständig und zunächst ganz kirchlich festgestellt. „Jeder grobe, Zucht und Ordnung verletzende Unfug, Ehebrüche, Blutschande, Concubinat, unzüchtiger Lebenswandel, Jugendverführung, verdächtige Zusammenkünfte, Zusammenleben der Brautleute in Einem Hause, Schwelgereien, Trinkgelage, über die Zeit fortgesetzte Nachttänze, verbotene Zusammenkünfte junger Leute, unsittliche Reden, Gesänge, Bücher, öffentliche Feindschaften, Entheiligung der Sonn- und Feiertage, Besuch der Wirthshäuser während des Gottesdienstes, Störung und ärgerliches Betragen in den Kirchen und bei gottesdienstlichen Uebungen, gröbliche Verletzung der Eltern gegen die Kinder und der Kinder gegen die Eltern, leichtsinnige und boshafte Hintansetzung religiöser Pflichten und heilsamer Verfügungen der Obrigkeit, Nachläßigkeiten und pflichtwidriges Handeln der Schullehrer und Kirchendiener“ —, solches haben

die Synoden zu überwachen und durch Aufsicht, Einfluß, Belehren, Bitten, Ermahnen, Warnen, Zurechtweisen und etwa nöthiges Anzeigen und Anrufen bei geistlichen und weltlichen Obern zu heilen oder ferne zu halten und überhaupt wahres christliches Leben und Wandeln zu befördern." (§. 18 und 2.) Allein Jeder fühlt, daß sich damit ein vorherrschend aus Laien zusammengesetzter Areopag auf ein Gebiet wagt, das entweder dem Staate oder der Kirche oder beiden zugleich eigenthümlich und unentreißbar angehört, wo weder Staat, noch Kirche derartige Hülfe nöthig haben, ein Laienareopag sich auch nicht heimisch fühlen kann, und man einen solchen sich auch nicht wird gefallen lassen, mag er auch von kirchlichen Obern mit mehr guter Absicht, als erleuchteter Einsicht eingeführt worden sein. Wahrlich, in solchen Fällen mag man mich der weltlichen Obrigkeit überliefern und der Kirche anzeigen, aber von Laien gleich mir, wären sie auch die besten, will ich hier nichts wissen. Auch meine Kirche kann mir, wenn sie sich selbst treu bleibt, nicht befehlen, daß ich in solchen Dingen vor einem Laiencollegium erscheine, Red' und Antwort gebe und über mich durch Laien, vor Laien und mit Laien verhandeln und urtheilen lasse. Ich mag am allerwenigsten nach von solchen Instituten unzertrennlicher moralischer Ueberzeugung gerichtet werden. Noch weniger hat die Kirche das Recht, den Staat anzurufen, daß er mich vor ein solches Collegium zwinge, noch hat dieser das Recht, dem allenfallsigen Rufe der Kirche Folge zu leisten. Ich wahre meine politische, religiöse und kirchliche Freiheit. In solchen Dingen lasse ich nur das Amtliche gelten, amtliches, von Gott befohlenes, öffentliches Wirken meines Geistlichen, dessen Wirken unter vier Augen, vor Allem

im Beichtstuhle, der mir nicht in einen öffentlichen Laiengerichtshof umgewandelt werden darf. Ich sträube mich auch dagegen, von meines Gleichen, wäre er auch der Beste, fortwährend beaufsichtigt zu werden. Kurz, abgesehen von der Unmöglichkeit tüchtiger Mitglieder, kann man auch für die bestorganisirten K.C. weder wahre Berechtigung, noch irgend eine Wahrscheinlichkeit bereitwilliger Aufnahme, sondern überall nur das Gegentheil entdecken. Läßt man sich kaum leise Kirchenzucht gefallen, so weit weniger Kirchenconvente.

Welchen geistigen Gefahren sind die Kirchenconvents-Mitglieder als solche ausgesetzt! Man denke an geistlichen Stolz, Heuchelei, Separatismus, und was Alles eine halb geistliche, eine Zwitterstellung neben und über den gewöhnlichen Laien mit sich bringt. Bereitet Niemanden Anstoß! Werden die Kirchenconvents-Mitglieder nicht den Andern vielfach Anlaß zu Neid, Bekrittelung, Verleumden, Mißtrauen, Aufhetzen, Ausspähen werden? Bereitet Niemanden Anstoß! Und mag man sich die Wahl und Entlassung der Mitglieder denken, wie man will, immer wird sie allerlei, oft sehr gefährliche, Klippen darbieten, mag sie nun von der Gemeinde oder dem Geistlichen oder den Kirchenobern, oder dem Convente selbst ausgehen. Bereitet Niemanden Anstoß!

Selbst Protestanten haben sich gegen solche Anstalten ausgesprochen, und z. B. Harms in seiner eigenthümlichen Weise also: „Ich weiß nicht, wie sich in der Wirklichkeit die Sache macht und ausnimmt, in der Vorstellung aber, muß ich sagen, empört sich mein Selbstgefühl darüber, daß es eine Behörde geben soll, die mich bewacht, die mein Verhalten vor den Richterstuhl ihres Urtheiles

ziehen darf, und eventuell mich selber. In solcher offizieller Weise räume ich dieß Verhältniß zu mir keinem Menschen auf der Welt ein, geschweige, daß ich ein ganzes Collegium von Vätern oder Vormündern leiden könnte. Wäre von unserem lutherischen Beichtvateramt nicht diese Vorstellung entfernt zu halten: der Beichtvater ist ein Mann, der amtlich dich beobachtet, wo du gehest und stehest, und wenn er nach seiner Meinung dich auf Irrwegen antrifft, alsobald vor dich tritt und sagt in Amtsberechtigung: „Nicht weiter, du kehrst sofort mit mir um!“ — ich würde das Verhältniß den Augenblick aufheben und diesen Beichtvater gegen einen andern vertauschen, ob der nicht anders dieses Verhältniß ansähe. Aber wie ich's meine? So: das Amtliche, das Offizielle muß in den Hintergrund treten, und das Freundschaftliche in den Vordergrund, sofern nähere Bekanntschaft und Freundschaft zwischen uns ist; fehlt diese nähere Bekanntschaft und Freundschaft, so muß das Persönliche schwinden, und auch nicht das Menschlich-Amtliche sich spreizen, sondern das Göttlich-Amtliche muß erscheinen, nicht unähnlich, wie wenn ein Prophet sagt: der Herr hat es zu mir gesagt; sofern dieses sich geltend vor mir macht, vergesse ich nach dem Creditiv und ebenso nach meinem Denuncianten zu fragen[1].“

Eine Anstalt, wie die K. C. läßt sich nicht befehlen, sondern höchstens empfehlen, und wird sofort in Gestalt von Bruderschaften mit allerlei Aufgaben, Mitteln und Motiven frei aus der Kirche erwachsen, Niemanden Zwang anthun, sondern Beitritt und Annahme der Hülfe dem

---

1) Pastoraltheologie von Dr. Claus Harms. Kiel 1837. 3. Buch, S. 162 f.

freien Willen eines Jeden und der Anziehungskraft der Zusammengetretenen anheimstellen, auch den Austritt einem Jeden zu jeder Stunde offen lassen. Oder es wird sich für gegebene Fälle und nach ihrem Bedürfnisse ein Kirchenconvent bilden, in dem rechtschaffene Männer zum Pfarrer kommen oder er sie nach Umständen und Ermessen ruft.

Mag man indessen über die Möglichkeit, Berechtigung und Wirksamkeit kirchlich-organisirter K. C. urtheilen, wie man will, sie sind jedenfalls unnöthig. Bedarf sie der Staat? Der Rechtsstaat stellt sich auf seine eigenen Füße, vertraut den Kirchen, daß sie von selbst an ihrem Theile auch für sein Interesse wirken, läßt die Kirchen von jeder Polizeifessel los, stellt sie unter die allgemeinen Gesetze und die Gerichte, nimmt zuverlässige Anzeigen von der Kirche an, öffnet den Kirchendienern in geeigneten Fällen das Verhandeln mit seinen Dienern, handelt durch seine Mittel oder trägt neben der Kirche auch seinen Beamten Bitten, Mahnen, Zurechtweisen auf, übt überhaupt nach Kräften die Präventivpolizei, statt, wie gewöhnlich, diese ganz zu vernachlässigen, die That aber mit desto stärkerer Strafe zu verfolgen; stellt tüchtige Ortsvorsteher auf, übt und empfiehlt überall Achtung vor den Kirchen und gutes Beispiel, verstopft eine Menge Quellen der Unsittlichkeit, soweit sie von ihm abhängen, und reißt insbesondere durch unvermeidlichen unerbittlichen äußern Zwang grob Unsittliche aus dem ärgsten Schlamme, um sie wieder für geistiges und geistliches Wirken empfänglich zu machen.

Bedarf die Kirche Kirchenconvente? Nein! Sie hat ohne sie bestanden und geblüht und wird es auch ferner ohne sie vermögen. Christus hat wohl die Kirche, aber nicht K.C. gestiftet. Die Kirche hat für die Zwecke, welche

sich K.C. vorsetzen, ihr ganzes Wesen, ja sie ist für die wahren Zwecke derselben geradezu durch den Sohn Gottes gestiftet, und durch alle Stürme der Zeiten, wie kein anderes Reich, als von den Pforten der Hölle unüberwindlicher Fels erhalten worden. Hat sie nicht die kirchliche Unterweisung und Erziehung der Jugend, die Predigt, Sakramente, den herrlichen Gottesdienst, die Privatseelsorge, die brüderliche Zurechtweisung, den Beichtstuhl, den Krankenbesuch? Hat sie nicht die Disciplin, allerlei Strafe durch Entziehung kirchlicher Wohlthaten und als kirchliche Todesstrafe die Excommunikation zur Züchtigung des Fleisches und Rettung des Geistes? Oder wenn die Disciplin durch die Ungunst der Zeiten darniederliegt, können K.C. sie ersetzen, oder wird man sich diese mehr, als jene gefallen lassen? Hat die Kirche nicht alle Güter der Gemeinschaft der Heiligen, an der Alle theilnehmen können? Hat nicht gerade sie die Verheißung und den Beistand des Herrn für ihr Wirken? Hat sie nicht großen Reichthum an Mitteln, kirchlichen Gemeingeist zu erwecken und zu kräftigen? Im Gemeingeist aber ist die ganze Gemeinde, Diöcese und Kirche ein großer, reicher, göttlicher Kirchenconvent. Kann aber die Kirche den Gemeinsinn nicht wecken, so vermögen es auch nicht die K.C. Am wenigsten können sie denselben ersetzen, oder auch nur ohne denselben irgend recht entstehen und gedeihen. Nun aber bekreuze man sich nicht, werfe nicht mit den wohlfeilen Ausdrücken Ultramontanismus und Jesuitismus um sich, ich spreche nach bestem Wissen und Gewissen, lasse Jedem seine Freiheit und will nur gleiches Maaß für mich und meine Kirche: die Kirche hat auch, will ich sagen, allerlei Bruderschaften, allerlei Orden, wenn auch die Jesuiten und

Redemptoristen für ewige Zeiten aus dem „freien" Deutschland (nach Belgien, England und Nordamerika) verbannt werden; hat Missionen für das Volk, Exercitien für die Geistlichen, bischöfliche Visitationsreisen, Hirtenbriefe, Diöcesansynoden und Nationalconcilien, weise, feste und milde Bischöfe, einen Pius IX. Die Kirche kann auch christliche oder mit Ministerialprädikaten „ehrbare und gottesfürchtige" Schullehrer zum wahren Wohle des Staates und der Kirche erziehen, der armen, so wohlfeilen, beliebten und segensreich wirkenden Schulbrüder und Schulschwestern nicht zu gedenken; sie hat Mäßigkeitsapostel, zur Hülfe gegen Pauperismus und Unsittlichkeit die Genossenschaft vom hl. Vincenz von Paul, für das leibliche und geistige Wohl der Kranken, zu Ersparniß vieler Kosten und herrlicher Aneiferung zu allem Guten die über das Alles untergrabende Wühlen erhabenen barmherzigen Schwestern. Doch wer erschöpft den Reichthum der göttlich-menschlichen Mittel der Kirche gegen alle Noth des Leibes und der Seele! „Wie die Kirche einst am Schlusse einer großen weltgeschichtlichen Periode Europa gerettet hat aus den Gräueln der Barbarei und des Aberglaubens, so wird sie nur am Schlusse einer neuen weltgeschichtlichen Periode das Mittel sein, durch welches die ewige Erbarmung Europa rettet aus den Gräueln der Ueberfeinerung und eines bis zu seiner höchsten Spitze getriebenen Unglaubens." Worte der in Würzburg versammelten deutschen Bischöfe. Wie übrigens die Kirche als die beste Freundin des Staates denselben, auch im Falle der Mißachtung und Verfolgung, wahrlich besser, als die so oft alles Höheren und Christlichen ganz baare Beamten- und andere Welt, durch ihr ganzes Wirken mit allen Kräften unterstützt — seine Verfassung ist ihr als

Kirche zunächst gleichgültig, sie kann nach ihrem Wesen und aller Geschichte in jeder Staatsform gedeihen und blühen; — ebenso ist sie auch dankbar hoch erfreut, wenn der Staat durch staatliche Mittel ihr hülfreich zur Seite stehen kann und will. Indeß kann sie auch ohne dieß auf ihren eigenen Füßen stehen und zwar, wie sich's gegenwärtig mit Flammenschrift zeigt, mehr als der Staat. Jedenfalls will sie lieber vom Staate verlassen, ja mit Feuer und Schwerdt verfolgt, als unter dem Vorwande des Schutzes von ihm gebunden sein; und in der Gegenwart wird wegen des in zahllose Sekten zersprengten Protestantismus und der Auflösung aller höheren Bande kein Friede werden, bis allgemeine, Allen gleiche Religionsfreiheit sich redlich, offen, consequent und unparteiisch an die Stelle unserer zusammengestürzten wurmstichigen Verhältnisse gesetzt hat.

Die würtembergischen Kirchenconvente sind, um im Schlusse zum Anfange zurückzukehren, ganz verfehlt, unwirksam, ja für Staat und Kirche allseitig höchst verderblich und ohne Vernichtung ihres eigentlichsten Wesens durchaus unverbesserlich. „Niemand kann zweien Herrn dienen.“ Matth. 6, 24. „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Matth. 22, 21. „Jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird umgehauen und in's Feuer geworfen werden.“ Aber auch die best und kirchlichst organisirten derartigen Anstalten haben gewichtige Gründe gegen sich und sind jedenfalls der kath. Kirche bei dem Reichthume ihrer sonstigen Mittel und Wege gänzlich entbehrlich. „Richtet nicht nach dem Schein, sondern fället ein gerechtes Urtheil.“ Joh. 7, 24. **Ceterum censeo!**

Uebrigens bedarf es in Würtemberg, um die K.C. ganz zu streichen, nur einer ganz einfachen Folgerung aus dem früher angeführten Erlaß des K. Kirchenrathes vom 20. Mai 1845. Was nach demselben vom Ministerium des Innern auf den Antrag der evang. Synode für Protestanten und Katholiken in Betreff der *Sonntagsentheiligung* angeordnet worden ist, dehne man auf *alle* vor den K.C. gehörigen Fälle aus und der Erlaß würde sofort etwa so lauten: Die Orts-, Bezirks- und andere Behörden haben alle ihnen zur Kenntniß oder Anzeige kommenden, zum öffentlichen Aergerniß gereichenden Uebertretungen der in Betreff der Sitten- und Kirchenpolizei bestehenden oder noch zu erlassenden Verordnungen nach ihrer Zuständigkeit mit dem der Bedeutung der Sache entsprechenden Ernst und Nachdruck und mit der durch die Verhältnisse gebotenen Umsicht zu behandeln, von der getroffenen Verfügung aber dem betreffenden Pfarramte Kenntniß zu geben. Auch haben dieselben derlei Uebertretungen möglichst zu verhüten — durch alle ihnen zustehenden Mittel, durch Beispiel, Mahnen, Warnen und Zurechtweisen, wie auch durch Anrufen des geistlichen Amtes und Berücksichtigung etwaiger mündlicher und schriftlicher Erinnerungen desselben. Da so „eine schnellere und daher auch wirksamere Behandlung der fraglichen Uebertretungen möglich gemacht ist," so sind hiermit die bisher bestandenen K.C. aufgehoben. Von den kirchlichen Behörden werden die Pfarrämter angewiesen werden, in den bisherigen Kirchenconventsfällen zu thun, was ihres Amtes ist.

Dr. *Graf*, Pfarrer.

II.

Recensionen.

1.

Die Lehrfreiheit, ihre Motive, Bedingungen und Folgen für Staat, Kirche und Schule, geschildert mit vorzüglicher Hinweisung auf Belgien und Nordamerika. **Von Alexander Schöppner.** Augsburg bei Matth. Rieger, 1848. Preis 24 kr.

Der Verfasser wurde durch seinen Beruf, er ist Lehrer der Pädagogik am Gymnasium in Neuburg, veranlaßt, über eine Hauptforderung der neuen politischen Bewegung, nämlich die Lehrfreiheit, nachzudenken. Hiebei war es ihm nicht um eine Kritik der Schulverfassung deutscher oder nichtdeutscher Länder zu thun, in welchen die Lehrfreiheit in mehr oder weniger enge Gränzen bisher eingeschlossen war, nur Belgien und Nordamerika machen hierin eine Ausnahme, wo die Lehrfreiheit zum Staatsprinzip erhoben ist. Sein Zweck geht also dahin, zunächst den Begriff der Lehrfreiheit selbst zu bestimmen, sodann das richtige Verhältniß des Staats zu derselben anzugeben, wie auch das Verhältniß der Kirche zu ihr zu besprechen; zum Schlusse wirft er kritische Blicke auf Belgien und Nordamerika, um

aus dem dortigen Zustande der Schulen einen Beweis für seine Bestimmung der Lehrfreiheit abzuleiten.

Was ist nun Lehrfreiheit? Der Verf. antwortet mit Rücksicht auf die lautgewordenen Stimmen: den Schullehrern ist sie die Emancipation der Schule von der Kirche, wonach es jenen Herren freistehen soll, aus den Kindern Christen oder Heiden zu bilden, der Staat aber für eine bessere ökonomische Stellung der Lehrer zu sorgen hat; Andere wollen die Schule von Kirche und Staat zugleich emancipiren, sie soll mit voller Freiheit sich selbstständig organisiren, regieren und verwalten; wieder Andere sind mit einer bedingten (und beschränkten) Freiheit zufrieden, der Staat soll die Schule behalten, jedoch sich mit der Oberaufsicht und Oberleitung begnügen, sich des Vielregierens möglichst enthalten, die Organisation des Schullebens, Synoden, Conferenzen, Schulräthen überlassen, außerdem Jedermann Schulen zu gründen und zu halten unter gesetzlichen Garantien gestatten, endlich bei allen Prüfungen nicht zu fragen, wie und wo, sondern was er gelernt habe.

Da den beiden ersten Ansichten die Idee einer unbeschränkten Lehrfreiheit zu Grund liegt, so wirft der Verf. zu Aufhellung dieser Idee die Frage auf: was ist unbeschränkte Lehrfreiheit? Offenbar die Befugniße Aller Alles zu lehren, und begreift zwei wesentliche Forderungen in sich; erstens daß lehren darf, wer will, und zweitens daß Jeder lehren darf, was er will. Nach dem bloßen Wortlaut und in abstrakter Auffassung ist diese Interpretation des Verf. allerdings richtig, und es ist ein Leichtes, durch Hervorhebung aller Consequenzen, die sich aus so abstrakt gehaltenen Sätzen ziehen lassen, die Unstatthaftigkeit

und Unhaltbarkeit einer solchen Lehrfreiheit nachzuweisen, wie es der Verf. unter Berufung auf alte und neue Auctoritäten wirklich und mit sichtbarem Wohlgefallen thut. Allein in der Wirklichkeit und abgesehen von den absonderlichen Meinungen einzelner exorbitanter Köpfe, verhält es sich doch mit der Lehrfreiheit etwas anders. Die deutschen Grundrechte, die doch Lehrfreiheit gründen wollen, und in §. 22 erklären: die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei, erlauben es jedem Deutschen, Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen, sie zu leiten und darin zu unterrichten, wenn er seine Befähigung der betreffenden Staatsbehörde nachgewiesen hat; wenn es unmittelbar darauf heißt, der häusliche Unterricht unterliegt keiner Beschränkung, so ist dies von dem Unterricht der Eltern und der mit ihrem Vertrauen beehrten Hauslehrer zu verstehen, und durch die nachfolgenden Bestimmungen zu ergänzen, denen gemäß überall öffentliche Schulen bestehen, und die Eltern gehalten sein sollen, ihre Kinder in den vorgeschriebenen Unterricht zu schicken. Auch in Belgien, dessen Lehrfreiheit der Verf. so sehr beklagt, darf nicht Jeder lehren, wer und was er will, denn zum Ersten gibt es auch dort Staatsschulen (l'instruction publique), zum Andern Communalschulen, welche unter der Aufsicht und Leitung der Gemeinderäthe stehen, endlich eine Menge von Privatanstalten, welche wie sie von der Geistlichkeit gegründet wurden, von ihr auch beaufsichtigt werden; dieß ist hinreichend, um den obigen Satz zu widerlegen, daneben aber begreiflich, daß die belgische Unterrichtsfreiheit denen mißfallen muß, welche an ein Bevormundungs- und Beherrschungssystem, wie es in Belgien vor der Revolution und in Deutschland bisher bestand, gewöhnt waren, und zu dieser Klasse gehören

die Verfasser der Berichte, auf welche Herr Schöppner sein Urtheil über das belgische Schulwesen stützt. Von Nordamerika wird weiter unten die Rede sein. Im Ganzen finden wir also überall die von unserem Verf. aufgestellten Grundsätze: die öffentliche Auctorität (Staat oder Gemeinde) ist berechtigt von jedem, der da lehren will, eine Garantie seiner sittlichen und intellectuellen Befähigung zu verlangen; die Lehrfreiheit geht durch einen vom Gesetz erkannten Mißbrauch verloren, so wie der Mandant den ertheilten Lehrauftrag zurücknehmen kann, wenn der Mandatar seinem Auftrage nicht entspricht.

Von den allgemeinen Grundsätzen geht der Verf. zur Beurtheilung des Rechts über, welches der Staat an die Schule hat, und unterscheidet diesfalls laut der bisher bekannt gewordenen Ansichten drei Systeme, nämlich 1) das der Staatsschulmänner, welche dem Staate nicht nur ein Recht sondern Monopol auf die Schule vindiciren, und die unbeschränkteste Befugniß zur Organisation und Verwaltung derselben einräumen — nach der Idee des absoluten Staats; 2) das der Männer der freien Schule, welche dem Staate alles Recht auf die Schule absprechen, und sie zur freien Sache des Volkes machen — nach der Idee der Demokratie; endlich 3) die Fraction der goldenen Mitte, welche nicht sowohl das Recht als das Interesse der Erziehung bedenkend, dem Staate weder Alles giebt, noch Alles nimmt, die Schule weder der Willkühr des Volks noch dem Despotismus des absoluten Staats überantwortet, sondern ein Recht (von Seiten des Staats oder Volks?) anerkennend, nur gesetzliche Bestimmung und Begränzung fordert. Nachdem für das erste und zweite System die gangbaren Gründe nebst den Gegengründen

angeführt worden sind, entscheidet sich der Verf. für das dritte, maßt sich aber nicht an, genaue Bestimmungen darüber zu geben, wo das Regiment des Staats aufhören und die Selbstständigkeit der Schule anfangen soll, sondern führt nur einige Grundsätze erfahrener Pädagogen an. Der erste wäre, daß der Staat außer seinen öffentlichen auch andere Haus- und Privatschulen duldete, und sich nur die Oberaufsicht vorbehielte; ein weiterer, daß er auch seine Schule nicht schulen, nicht selbst erziehen sondern nur das Erziehungsgeschäft überwachen und lenken wolle, so daß das bisherige System der Bevormundung ein wechselseitiges der Verständigung und Berathung werde; zu diesem Behufe wird es drittens nothwendig, daß der Staat die Ausübung seines Aufsichts- und Leitungsrechts nicht an Beamte die außer der Schule stehen, und für ihre Angelegenheiten weder die nöthige Einsicht noch das gehörige Interesse haben, sondern an praktische Schulmänner übertrage, die es als Schulcollegien in Lehrer-Conferenzen, Synoden u. s. w. besorgen.

Man sieht, daß den letztern Vorschlag ausgenommen, die Bestimmungen über die Lehrfreiheit sehr allgemein und vag gehalten sind, und die Schule gegen die willkührlichsten Deutungen von Seiten der Bureaukratie nicht sicher gestellt ist; was hat z. B. diese nicht in das Aufsichtsrecht über die Kirche hineinzulegen und herauszudeuten gewußt? Dieses Aufsichtsrecht über die Schule, welches dem Staate nicht unbedingt abgesprochen werden kann, hätte also durch genauere Bestimmungen in seine natürlichen Gränzen eingeschränkt werden sollen. Leitende Ideen zu diesem Zwecke würden sich gefunden haben, wenn der Verf. die verschiedenen Arten von Schulen, die Elementarschulen,

welche für die allgemeine Bildung aller Bürger, Realschulen im weitern Sinne, welche für die zahlreiche Klasse der Gewerbenden, Handelnden und Künstler sind, endlich die gelehrten und hohen Schulen, welche zur Bildung der Beamten dienen, unterschieden hätte, denn für jede dieser Schulen gestattet sich das Aufsichtsrecht des Staats auf andere Weise. Zwar scheint er zunächst die Elementarschule im Auge gehabt zu haben, wiewohl auch einigemal der Gymnasialschulen gedacht wird; aber gerade bei der Elementarschule hätte gegen den Staat das Recht der Familie und der Gemeinde, aus welchen ja der Staat selbst erwächst, besser entwickelt werden sollen; nach dem natürlichen Rechte steht die Erziehung und der erste Unterricht der Kinder den Familienhäuptern zu, welches Recht sie entweder selbst ausüben oder an Privatlehrer übertragen können; insofern aber im socialen Zustande keine Familie für sich sondern in Verbindung mit andern zu einer Gemeinde besteht, so entsteht mutuo consensu die Communalschule, welche, wie sie von der Gemeinde zu unterhalten ist, so auch von ihr ihren Lehrer erhält; dieses Verhältniß ändert sich nicht durch den Staatsverband der Gemeinden, ändert sich selbst dann nicht, wenn der Unterhalt der Schulen und Lehrer von der Staatskasse bestritten wird, denn zu dieser liefert ja jede Gemeinde wie für die übrigen Staatszwecke so auch für den Schulzweck ihren Beitrag. Das Aufsichtsrecht des Staats kann sich also nur dahin erstrecken, daß kein Untüchtiger und Unwürdiger als Lehrer aufgestellt werde.

Ueber das Verhältniß der Lehrfreit zur Kirche bemerkt der Verf. zuerst, daß Emancipation der Schule von der Kirche schon früher gefordert worden, vorab von

einer gewissen Sippschaft mit dem Glauben längst zerfallener Schulmeister, sodann von einer stattlichen Schaar von Bundesgenossen großer und kleiner Geister des Unglaubens, welche von der Trennung von Schule und Kirche die Vernichtung des Christenthums erwarteten; ein neues Motiv und eine innere Röthigung habe das Prinzip der getrennten Schule durch die Annahme des Princips der Trennung von Kirche und Staat erhalten, wer diese wolle, müsse auch jene wollen, jedes Ausweichen und Vermitteln zwischen beiden Consequenzen wäre ein Geständniß der Unhaltbarkeit des Prinzips; der Verf. rechtfertigt sofort die Trennung aus dem Standpunkt des Staats, und glaubt, daß wenn die Trennung von Kirche und Staat dem Christenthum keinen Abtrag thue, die Consequenz nämlich die Trennung von Schule und Kirche ihm auch keinen Eintrag thun werde. Hiebei hat Referent mehreres zu erinnern. Zuvörderst befindet sich der Verfasser in einem freilich entschuldbaren Irrthum, da er die Grundrechte nur nach der ersten Lesung kannte, der revidirte Entwurf enthält in seinem V. Artikel nichts von Trennung der Kirche vom Staate, vielmehr §. 17 die Bestimmung: Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen, wogegen es Art. VI. §. 23 heißt: Das Unterrichts- und Erziehungswesen steht unter der Oberaufsicht des Staats, und ist, abgesehen vom Religionsunterricht, der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben; nach des Verfassers Ansicht hätte sich also die Versammlung in Frankfurt einer Inconsequenz schuldig gemacht.

Weiter bietet auch der Schluß: wenn die Trennung

von Staat und Kirche dem Christenthume keinen Eintrag thue, vielmehr dem Interesse der Kirche zusage, so werde auch die bedeutendste Consequenz davon, die Trennung von Kirche und Schule dem Christenthum keinen Eintrag thun, — dieser Schluß, sage ich, bietet Stoff zu mehreren Bemerkungen; zunächst ist die Prämisse selbst nicht unbestritten, die Christen der ersten Jahrhunderte, die doch unter dem Druck und der Verfolgung der Staatsbehörden lebten, gaben eine solche Trennung nicht zu, wiesen vielmehr, als ihnen dieselbe so oft vorgeworfen wurde, den Vorwurf auf das Entschiedenste zurück, indem sie in speciellen Ausführungen sich darauf beriefen, daß sie alle Pflichten gegen den Staat so gut ja besser als die übrigen Bürger erfüllten. Hören wir die Stimme der Kirche aus der jüngsten Zeit, so haben sich die Bischöfe Deutschlands in größter Eintracht gegen eine solche Trennung ausgesprochen, sie sagen Hirtenworte (S. 6.): „wir sind nicht einen Augenblick im Zweifel gewesen, daß die Kirche eine Trennung des natürlichen Bandes zwischen ihr und dem Staate nicht wünschen könne und dürfe; ja daß eine solche Trennung, auch wenn sie von der andern Seite erstrebt würde, nie dauernd und völlig werden könne.“ Und in der Denkschrift S. 2. wiederholen sie dasselbe und setzen bei, daß wenn auch der Staat sich von ihr trenne, die Kirche dies zwar nicht hindern könne, jedoch die von ihr selbst und im wechselseitigen Einverständniß geknüpften Zusammenhangsfäden ihrerseits nicht trennen werde, wo nicht etwa die Pflicht der Selbsterhaltung dies geböte.

Wie mit der Prämisse so steht es ungefähr auch mit dem Schlusse. Die alte Kirche ließ sich ihr Recht auf die Schule, d. h. auf die Erziehung ihrer Jugend nicht ent-

reißen, sie gründete, da sie von den heidnischen Schulen keinen Gebrauch machen konnte, ihre eigenen nicht blos für den Elementar- sondern auch für den höheren Unterricht; die kirchlichen Schulen bestanden fort auch nach dem Falle der profanen, giengen auf das Mittelalter über, und blieben viele Jahrhunderte lang als Kloster- und Domschulen die einzigen Bildungsanstalten nicht blos für die Religion sondern für das menschliche Wissen überhaupt nach dem Maße der Zeiten. Aber auch später, nachdem Gemeinde- und hohe Schulen entstanden waren, blieb der Kirche noch die Oberaufsicht über die Volksschule und theilweise auch die höhere. Dies ist das historische Recht der Kirche an die Schule, und dieses Recht nehmen auch die deutschen Bischöfe der Gegenwart in Anspruch, sie erklären (Denkschr. S. 5.) es für ihre Pflicht, durch Anwendung aller gesetzlichen Mittel die den Katholiken gehörenden Schulen als solche gegen jedes Verderbniß zu bewahren, deren Fonds und Einkünfte festzuhalten und beziehungsweise zurückzufordern, alle Religionsbücher auszuwählen und zu bestimmen, den Religionsunterricht an allen öffentlichen Unterrichtsanstalten zu leiten und zu visitiren, den theologischen Unterricht sowie die gesammte Bildung des Klerus zu überwachen. Dem gegenüber haben jedoch die Grundrechte Art. **VI.** §. **23.** die oben angeführte Bestimmung gegeben, gegen welche der folgende Paragraph, welcher Privat-, Unterrichts- und Erziehungsanstalten gestattet, gegen Mißbräuche der öffentlichen Schulen nur ein unsicheres Mittel gewährt.

Unser Verfasser befindet sich bei dieser Frage in einer eigenen Verlegenheit. Als Lehrer der Pädagogik findet er sich instinktartig von der Freiheit der Schule angezogen,

auf der andern Seite gibt er zu, daß der Ruf nach derselben zunächst von einer Sippschaft mit dem Glauben zerfallener Lehrer ausgegangen und von dem ganzen Chor der Ungläubigen unterstützt worden sei, S. 36. 37; weil aber nach seiner irrigen Meinung der Staat sich von der Kirche getrennt habe, so müsse auch die Schule getrennt werden, und die Kirche müsse erkennen, daß dadurch nur ihre Stellung zur Schule verändert, diese selbst aber vom religiösen Geiste nicht emanzipirt werde, denn der Kirche bleibe ja der Religionsunterricht, S. 40. Doch steigen ihm Zweifel auf gegen die Zulänglichkeit dieses Mittels, da es ja Gelegenheit genug gebe, während des Profanunterrichts diesen oder jenen Glauben lächerlich zu machen, diese oder jene Lehre zu entwürdigen, Zweifel zu wecken, überhaupt Vieles zu thun, was den guten Samen des Religionsunterrichts wieder unfruchtbar macht. Dieser Nachtheil müsse im Interesse der Confessionen und der Lehrfreiheit gehoben werden, und könne es nur durch die gesetzliche Bestimmung, daß der für den Profanunterricht angestellte Lehrer sich in der Schule aller und jeder religiös-confessionellen Anzüglichkeit zu enthalten habe. Also um diesen Preis, um die Verpflichtung des ganzen Lehrerstandes zum religiösen Indifferentismus wird die Freiheit der Schule gewonnen, ohne zu erwägen, daß eine solche Verpflichtung eben so gut Religionszwang ist wie die Verpflichtung zu diesem oder jenem Bekenntnisse, und ohne die leiseste Ahnung, daß der Indifferentismus in der Wirklichkeit ein Unding ist, da der Mensch nach einem ewigen Naturgesetze die Religion entweder lieben oder hassen muß, und Liebe und Haß die Schranken der Gesetze durchbrechen. O Schulmeisterweisheit!

An diesem Orte bespricht der Verf. auch die berühmte Frage von den gemischten Schulen; er hebt die Schwierigkeiten hervor, welche diese Frage in Schulgemeinden gemischten Bekenntnisses hat, und findet darin die Scylla und Charybdis des bisherigen Systems, zwischen welchen nur die Trennung von Kirche und Schule glücklich hindurch hilft. Denn „hier schwinden auf einmal alle Befürchtungen wegen Proselytenmacherei, alle Kränkungen des confessionellen Bewußtseins, alle Verletzungen von Ansprüchen und Rechten, alle Störungen des religösen Friedens!“ (**Vide supra**). So der Verfasser; Ref. hält es mit dem alten Spruche: wer die Charybdis umschiffen will, fällt in die Scylla, und wer zwischen beiden durchkommen will, fällt in beide. Darum kann das Ende der gemischten Schulen kein anderes sein, als daß, je nach der Glaubenskraft der Confessionstheile, entweder der eine in der andern aufgeht, oder beide sich bald wieder trennen.

Zum Schlusse seines Werks hat der Verfasser, welcher begreiflich der Freiheit des Unterrichts nicht günstig ist, Berichte über den Zustand des Schulwesens in Belgien und Nordamerika angehängt, und die dortigen Mängel herausgehoben. Die Gränzen dieser Anzeige erlauben nicht mehr in das Einzelne einzugehen, Referent begnügt sich daher mit wenigen Bemerkungen. Die Schilderung des belgischen Schulwesens stützt sich auf die Berichte der Gouverneurs in den Provinzen, bekannte Namen, die aber in dem ebenso bekannten Streit in diesem Lande sich als Männer einer Parthei herausgestellt haben; der Schilderung der nordamerikanischen Zustände liegen die Berichte Julius und v. Raumers zu Grunde; — Referent hat auch noch andere gelesen, welche allerdings auch die Mängel

der nordamerikanischen Schulbildung anerkennen, die Quelle davon aber nicht in dem Mangel an Schulen selbst, auch nicht in der Freiheit des Unterrichts sondern darin finden, daß nach dem durchaus praktischen, speculative Wissenschaft und Gelehrsamkeit verachtenden Geist jener Staaten, der junge Mann mit 16 Jahren die Schule verlassen muß, um Kaufmann, Gewerbsmann, Advokat zu werden, was dort auch ein Gewerb ist.

Drey.

2.

Ueber die deutsche Kirchenfreiheit. Sendschreiben an den Herrn Prof. **Dr. Otto Mejer** in Königsberg, zur Beleuchtung seiner Schrift: **die deutsche Kirchenfreiheit und die künftige katholische Partei**, von **Dr. Jos. Ign. Ritter**, Dombechanten und Professor der Theologie zu Breslau. Bei G. Ph. Aderholz. 1848. Preis 18 kr.

Herr Prof. Dr. Otto Mejer hatte im vorigen Jahre den deutschen Volksvertretern im Parlament zu Frankfurt und in den Ständekammern die ebengenannte kleine Schrift gewidmet, welche durch die sonderbarsten Beschuldigungen, wodurch sie der katholischen Kirche die erwartete Freiheit zu entreißen suchte, wie durch die zu diesem Zwecke gemachten Vorschläge Aufsehen erregte. Herr Dombechant Dr. Ritter unterwarf nun in dem vorliegenden offenen Sendschreiben die Mejer'sche Broschüre einer verdienten, und wie nicht anders zu erwarten war, gediegenen Kritik;

wiewohl nun diese schnell verbreitet wurde, so darf doch unserer Zeitschrift eine Anzeige derselben nicht fehlen, und der Unterzeichnete übernimmt mit Vergnügen das Amt eines einfachen Referenten.

Zunächst wird die Bezeichnung der katholischen Kirche, und was H. Dr. Mejer sonst Ungereimtes über diese sagt, der Censur unterworfen; er nennt sie auf dem Titel eine Partei und spricht deneben wohl auch von einer consequenten Partei in derselben, den strengen römischen Katholiken; H. Dr. Ritter erwiedert, daß es in der katholischen Kirche keine Parteien geben könne, denn wenn sich solche auch bilden wollen, so werden sie entweder ausgeworfen, oder vom Strome der Zeit verschlungen, sind also jedenfalls eine vorübergehende Erscheinung, als politische Partei aber würden die Katholiken in allen deutschen Staaten, mit Ausnahme von Baiern und Oesterreich in der Minderheit sein. Ausgehend von der Erwartung, daß die gänzliche Unabhängigkeit der Kirche vom Staate in wenigen Monaten werde proclamirt werden, gelangt er zu der nächsten Folgerung, daß die kirchlichen Parteien nicht verfehlen werden ihre neugewonnene Freiheit möglichst auszubeuten, bei diesem Bestreben werde die evangelische Kirche dem Staate schwerlich zu thun machen, indem sie Mühe haben werde, sich in sich selber zusammen zu nehmen und zu gestalten, anders die katholische Kirche und die consequente Partei in derselben, diese habe schon am längsten und dringendsten die Freiheit vom Staate gefordert, habe eine im innern festgegliederte, lebendige Verfassung mit weitverzweigtem Einfluß. Im Recht der Decretalen habe sie ihre Gesetzgebung, auf welche sie schwöre. Diese letztere schroffe und völlig verkehrte Ansicht

ist es nun besonders, worüber H. Domdechant Ritter seinen Gegner zurechtweist, indem er ihm zeigt, daß dies kein neues Recht sondern eben nur das alte kanonische Recht sei, dessen Bestimmungen, die auf das mittelalterliche Feudalrecht sich stützen, mit diesem untergegangen die übrigen im (preußischen) Landrecht in katholischen Dingen substituirt sind, und so weit sie auf den Schutz der Kirche durch den Staat basirt sind, erlöschen, wie jener Schutz aufhört; am meisten blos gestellt habe sich aber der **juris utriusque Doctor** durch die Behauptung, daß die Kirche auf die Decretalen schwöre.

Der Zweck der Mejer'schen Schrift war aber die katholische Kirche, oder nach seinem Ausdrucke die katholische Partei zu verdächtigen, als werde sie die durch die Trennung von Kirche und Staat erlangte Selbstständigkeit dazu mißbrauchen, die Herrschaft über den Staat selbst zu gewinnen, indem sie das Wesen der Macht an sich rieße. Auf diesen wie aus den Wolken gefallenen Vorwurf erwiederte H. Domdechant Ritter mit Recht, daß die Sache keiner Widerlegung werth wäre, wenn nicht in unsern Tagen das Unglaublichste geglaubt würde. Allerdings habe es Jahrhunderte gegeben, wo der Einfluß der Kirche auf die Politik der Staaten sehr groß war, — und jene Jahrhunderte seien gerade die Jahrhunderte von Deutschlands Größe gewesen; allein die Reformation habe die politische Bedeutung der Kirche untergraben, und die französische Revolution sie vernichtet, indem sie in allen katholischen Ländern, durch welche sie gegangen, die Kirche aller materiellen Mittel beraubte, ohne welche es keine Macht giebt. Wie man bei dieser Sachlage, in welcher die Kirche seit fast einem halben Jahrhundert um ihre Erhaltung

kämpft, dem Gedanken Raum geben könne, die Kirche suche das Wesen der Macht, die Bevormundung des Staats an sich zu bringen? Im Verlaufe wird dann H. **Dr.** Mejer auf eine ganz andere Partei hingewiesen, nämlich die demagogische, welche in Frankfurt und in Preußen mächtigen Schrittes auf die Herrschaft losgeht, wie aus dem Programm des republikanischen Klubbs in Breslau, und dem Aufruf des Grafen Reichenbach an die Urwähler gezeigt wird.

Doch H. **Dr.** Mejer, der von dem Naheliegenden wegsieht, hat noch besondere Gründe von Seite der katholischen Kirche Mißbrauch ihrer Unabhängigkeit zu befürchten, denn sie habe sich bisher mit allen Staatsformen vertragen, sie sei schon längst, wie dieß in ihrer Natur liege, weit mehr eine politische Partei als eine kirchliche in Deutschland gewesen, und könnte es darum wohl der katholischen Partei in den belgischen Kammern gleich thun, wollte sie aber dies wirklich thun, so läge darin eine Gefahr für die junge deutsche Staatsfreiheit sowohl als für die alte deutsche Freiheit der evangelischen Confession. Referent kann es wohl seinen Lesern überlassen sich selbst zu denken, was H. Domdechant Ritter auf die meisten dieser bedrohlichen Inzichten erwiedert habe, nur in Beziehung auf die letzte, weil denn doch diese des Pudels Kern ist, muß ich seine Antwort in ihren Hauptpunkten anführen. Zuvörderst weist er den Gegner auf jenes gefährliche Belgien hin, wo eine Musterkarte aller Ordensinstitute sich findet, und selbst die Jesuiten nicht fehlen, und dennoch die **16,600** Protestanten unter **4,200,000** Katholiken die gleiche kirchliche Freiheit genießen, und der Staat den protestantischen Cultus unterhält, obgleich die Protestanten

keine Kirchengüter beigesteuert haben. Aber die Proselytenmacherei! erwiedert H. Dr. Mejer; Antwort: wenn auch dergleichen je vorkäme, so dürften wir uns wechselseitig nichts vorzuwerfen haben, ja die Katholiken im Vortheil sein, die keine Tractätlein in die protestantische Welt senden, wie dies eine protestantische Partei in Deutschland und Frankreich in den letzten 30 Jahren im Uebermaße gethan habe. Wenn es aber gelänge, der deutschen Bewegung einen confessionellen Charakter aufzudrücken, so, meint H. Dr. Mejer, würde doch damit ein unsägliches Elend über unser Vaterland hereingeführt werden. H. Domdechant Ritter antwortet: einen confessionellen oder richtiger religiösen Charakter müsse die Bewegung bekommen, wenn der constitutionelle Staat sich halten soll, nur nicht im Sinne des Verfassers; verbliebe aber die Kirche in ihrer bisherigen Abhängigkeit von dem Staate, dann sei es sogar wahrscheinlich, daß die politische Bewegung einen confessionellen Charakter erhalten werde, und zu der politischen Rechten und Linken noch eine kirchliche Partei hinzukomme. H. Domdechant Ritter unterläßt hierorts nicht auf manche Mißgriffe der preußischen Regierung, wie die Organisation und Verwaltung der Reinlande, das Kölner Ereigniß, die Gründung des rheinischen Beobachters, das Protectorat des Gustav-Adolph-Vereins hinzuweisen, lauter Dinge, welche wohl geeignet waren eine katholische Partei zu provociren.

Nach den bisher beleuchteten Präparatorien rückt endlich H. Dr. Mejer mit seinem Vorschlage zur Abhülfe so großer Mängel heraus. Wie kann es, fragt er, ohne Ungerechtigkeit erreicht werden, daß die römisch katholische Partei den neu sich bildenden Staat in Deutschland we-

der beherrsche noch regiere? und antwortet darauf: indem man ihr durchaus keine einzelnen (nicht diese oder jene) Freiheiten von dem bisherigen Aufsichtsrechte des Staats zugesteht, vielmehr mit einem einzigen großen Schnitte das ganze Band löset, welches ihr ein Verhältniß zum Staate gegeben hat, ihr also mit jeder Abhängigkeit vom Staate auch jede Hilfe desselben abnimmt, ausgenommen allein den Geldpunkt. — Mit diesem Vorschlage, durch welchen sein Urheber der katholischen Partei gewiß keine Wohlthat zuwenden wollte, erklärt sich H. Domdechant Ritter einverstanden, nicht in dem Sinne, als wenn ihm die Trennung von Kirche und Staat das Höchste wäre, dies ist ihm vielmehr die **concordia sacerdotii et imperii**; aber sie könne nur im wirklich christlichen Staate stattfinden, in Zeiten wie die unserigen, wo Religionsmengerei und Unglaube die Religion selbst aufzuheben suchen, müssen sie sich trennen, müssen beide alle Prüfungen des isolirten Lebens durchmachen, bis der Groll schwindet, und die Sehnsucht in ihnen erwacht, sich wieder zu vermählen. Zur Bestätigung dieser Ansicht vergleicht er den Zustand der Religion in Frankreich unter dem kirchenfreundlichen Karl X. und dem indifferenten Ludwig Philipp, und die Erscheinungen in der Julinsrevolution von 1830 mit denen in der Revolution von 1848.

Bei der Trennung des Staats und der Kirche war jedoch dem H. Dr. Mejer das Bedenken aufgestiegen, ob nicht dadurch in Deutschland sich den belgischen ähnliche Zustände bilden könnten, und wie darauf beziehungsweise dagegen einzuwirken wäre? Da er die Macht der katholischen Kirche eine romanische (!) nennt, die nur mit wenigen gewaltigen Gliedern auf unser germanisches Gebiet

herüberreicht, so entstehen ihm folgende Fragen: besteht in Deutschland ein geschlossener Organismus der katholischen Kirche, kräftig genug, um den Kern einer großen katholischen Staatspartei zu bilden? Wenn er sich findet, wie werden ihn seine Gründer oder Führer für ihre Zwecke auszubilden suchen? Welche Elemente im deutschen Leben würden aber einem solchen Parteistreben entgegenwirken! Welchergestalt könnten hinwieder diese Elemente von der katholischen Partei überwunden, oder mindestens eine zeitlang gefesselt, und wie dagegen frei gehalten werden. H. Domdechant Ritter, nachdem er die Ansichten des Gegners über die belgischen Zustände berichtigt, bemerkt das seltsame Schicksal der katholischen Kirche in Deutschland, daß sie von den Einen als abgelebt und in gänzlichem Verfall begriffen dargestellt, von den Andern aber wie ein Simson angesehen werde. Er weist nach, daß bei der Gebundenheit der Kirche seit hundert Jahren, bei ihrer strengen Beaufsichtigung seit Friedrich d. Gr. in Preußen, Joseph II. in Oesterreich, unter Montgelas und selbst König Ludwig in Baiern, der gefürchtete Organismus sich unmöglich habe bilden können, die Bischöfe Mühe genug gehabt, ihre rein kirchlichen Rechte zu retten, keine der neuesten Revolutionen von der Geistlichkeit, wohl aber von hohen und niedern Beamten ausgegangen, und der Einfluß der wenigen in die Kammern eingetretenen Geistlichen bis jetzt ganz unbedeutend gewesen sei. Also die Besorgnisse des H. Dr. Mejer eitel Gespensterfurcht.

Seit der Erscheinung des Zweigesprächs zwischen H. Dr. Mejer und H. Domdechant Ritter sind die deutschen Grundrechte zum zweitenmal gelesen und revidirt worden, die Nationalversammlung hat die Befürchtungen des ersten

nicht getheilt, vielmehr gewisse Anklänge derselben, die der erste Entwurf enthielt, bei der Revision gestrichen; aber ein Zweites, was nicht ausbleiben konnte, ist eingetreten, die deutsche Bewegung hat einen confessionellen Charakter angenommen, und dieser ist in der österreichischen und Reichsoberhauptsfrage offen hervorgetreten; er wurde ihr aber nicht von der sogenannten katholischen sondern von der protestantischen Partei aufgedrückt, eine schlagende Widerlegung der Mejer'schen Anschuldigung.

Drey.

3.

Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis. Von Dr. W. M. L. de Wette. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. 1848. Preis 1 fl. 42 kr.

Mit dem vorliegenden Bändchen (dritten Bandes zweiter Theil) ist de Wette's exegetisches Handbuch zum neuen Testament, das schon vor 14 Jahren begonnen wurde, endlich vollendet. Ueber die Brauchbarkeit desselben in einer bestimmten Richtung hat die öffentliche Stimme bereits entschieden, indem von den früheren Bänden schon wiederholt neue Auflagen nöthig geworden sind. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, in eine nähere Beurtheilung des ganzen Werkes einzugehen, zumal wir sowohl den theologischen Standpunkt als die exegetische Manier des Hrn. Verfassers als bekannt voraussetzen dürfen. Wir beschränken uns daher einfach auf

die Apokalypse und werden selbst hier uns nicht mit dem eingenommenen Standpunkte und seinen Consequenzen, auch nicht mit den Regeln und Grundsätzen befassen, die als Richtschnur gedient haben, sondern blos beispielsweise einzelne wichtige Auslegungsweisen, die uns unrichtig scheinen, zu prüfen und zu berichtigen suchen.

Etwas sonderbar ist die Deutung der „Engel der sieben Gemeinden" (S. 20). Zuerst werden sie mit Rücksicht auf Daniel 20, 13 ff. als die *ἄγγελοι ἔφοροι* der Gemeinden bezeichnet. Dann aber folgt alsbald die Erklärung: „Es ist dieß aber bei Joh. nicht eine todte bedeutungslose Vorstellung, sondern er denkt sich unter dem Engel der Gemeinde den Gemeingeist oder die geistige Substanz der Gemeinde, insofern sie einen und denselben Glauben und Lebenszweck hat, und insofern dieß innere Geisteswesen in die übersinnliche Weltordnung gehört und Gott gleichsam nahe steht" (S. 41). Wie aber ein Mensch an verschiedene Engel dieser Art verschiedene Sendschreiben erlassen könne, ist schwer abzusehen, und auch Hr. de Wette selbst, wie wohl hierauf nicht achtend, wird bald wieder bedenklich, weil „dem Engel auch ganz empirische Bedingungen beigelegt werden, z. B. Armuth 2, 9. Wohnort 2, 13," und stimmt sofort mit Arethas dahin überein, daß der Engel der Gemeinde eben die Gemeinde selbst sei. Gegen diese Deutung hat jedoch schon Alcasar mit Recht bemerkt, daß sie geradezu gegen die Textesworte verstoße, denen gemäß die Engel und die Gemeinden eben so wenig einerlei sein können, als die Leuchter und die Sterne, indem die Leuchter als die Gemeinden und die Sterne als ihre Engel ausdrücklich bezeichnet werden (1, 20). Mögen daher immerhin die versuchten Begründungen der Annahme,

daß die Engel die Vorsteher der Gemeinden, die Bischöfe, seien, nicht Jedermann befriedigen, die Annahme selbst wird sich nicht abweisen lassen, und de Wette's abweichende Auslegung scheint bei ihrem unsichern schwankenden Charakter nur geeignet, zu derselben hinzudrängen. Aeltere Ausleger haben bekanntlich die Sendung und das göttliche Dienstverhältniß der Engel mit jenem der Bischöfe verglichen und darin und in der Bedeutung des Wortes den Grund zu jener Benennung gefunden, und Ref. wüßte nicht, was sich Entscheidendes dagegen einwenden ließe.

Der Altar, unter welchem 6, 9. die Seelen der wegen ihres Glaubens Geschlachteten erscheinen, ist nach der gewöhnlichen Ansicht älterer Exegeten (z. B. Alcasar, Herveus, Corn. a Lap.) der Brandopferaltar. De Wette bemerkt dagegen, daß zwar 8, 3. für diesen zu sprechen scheine, nach 11, 1. 2. aber doch nicht an denselben gedacht werden dürfe, weil er „ja außerhalb sei und dem blutigen Opferdienste diene, auch sonst in der Apokalypse nicht vorkomme.“ Allein gerade der außerhalb seiende Altar scheint 11, 1. gemeint sein zu müssen. Denn, wenn das Messen, wie de Wette selbst annimmt, Symbol des „Bewahrheitbleibens oder des von der Zerstörung Ausgenommenwerdens“ ist, so ist mit dem Tempel der Rauchaltar in diesem symbolischen Sinne schon gemessen, weil er ja in dem Tempel ist und somit, wenn dieser unversehrt bleibt, das nämliche auch bei ihm der Fall sein muß. Nun wird aber der Altar nach der Messung des Tempels noch besonders gemessen, so wie auch die Anbetenden, zum Zeichen, daß beide in gleicher Weise nicht im Tempel befindlich zu denken sind, wie dieß von den

Anbetenden ohnehin bekannt ist, die ja nie das Tempelhaus selbst betreten durften. Aber davon auch abgesehen, konnten die Seelen der Geschlachteten gar wohl unter dem visionären Brandopferaltar erscheinen, wenn auch der wirkliche Brandopferaltar der Zerstörung unterliegen sollte. Und das ἐσφαγμένων, das mit augenfälliger Beziehung auf den Brandopferaltar gebraucht ist und die Blutzeugen als Schlachtopfer für Gott bezeichnet, läßt nur an eben diesen Altar denken. Auch leuchtet ein, daß ihnen kein charakteristischerer Platz angewiesen werden konnte, als eben dieser, der schon an sich deutlich genug zeigte, wer sie seien.

Ueber den 20, 11. auf einem großen weißen Throne zum Gericht Erscheinenden bemerkt de Wette: „Den, der auf dem Throne sitzt, muß man mit Züll. Blk. Hft. und dem Urheber der L. A. θεοῦ Vs. 12. für Gott den Schöpfer, nicht für Christus (gew. Mein.) halten, 1) wegen der Analogie der Stt. Dan. 7, 9. Apk. 4, 2. 21, 5 f., denn Christus kann nicht so wie in der letzten St. sprechen; 2) weil dieser Vernichtungs- und Erneuerungsact am schicklichsten dem Schöpfer zukommt; 3) weil die Herrschaft Christi zwar nunmehr nicht ein Ende hat, wie nach 1 Cor. 15, 24. 28., aber doch mit der Gottes in Eins zusammenfließt, vgl. 20, 22. 21, 1. 3., wie denn auch der letzte Sieg Vs. 9. von Gott bewirkt wird; 4) weil die neutest. Analogie sowohl für die Vorstellung ist, daß Christus, als daß Gott Weltrichter ist (Röm. 2, 6. 3, 6. 2 Theff. 1, 5. Hebr. 12, 23).“ Diese Gründe erscheinen aber durchaus nicht haltbar. Denn fürs Erste wird schon die Erscheinungsweise des Richters an unserer Stelle bedeutend anders beschrieben, als Dan. 7, 9. und Apok. 4, 2.

und wenn an beiden Stellen Gott auf seinem Throne erscheint, so kann daraus doch noch nicht folgen, daß irgend eine himmlische Erscheinung, die auf einem Throne sitzend sich zeige, nicht Christus sein könne, der doch selbst erklärt, er habe sich zu seinem Vater auf den Thron gesetzt (3, 24). Daß aber Christus wirklich so, wie in der letzten Stelle (21, 5 f.) sprechen könne, giebt de Wette in seiner Erörterung über 22, 13 selbst zu, obwohl er es hier läugnet. Sodann um einen Erneuerungsact handelt es sich an unserer Stelle allerdings, aber nicht um einen Vernichtungsact, denn was vernichtet wird, wird nicht erneuert; und wenn de Wette die Stelle: „vor seinem Angesichte floh die Erde und der Himmel ꝛc.“ mit den Worten erklärt: sie verschwanden und fielen zusammen, so ist dieß unrichtig. Warum aber die Erneuerung und selbst die Vernichtung (wenn es sich um solche handelte) nicht am schicklichsten demjenigen sollte zukommen können, durch den alle Dinge gemacht sind (Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2.) und dem der Vater alles Gericht übergeben hat (Joh. 5, 22.), ist schwer einzusehen. Nr. 3. ist kein Beweisgrund; denn wenn hier Christi Herrschaft „mit der Gottes in Eins zusammenfließt,“ so könnte daraus höchstens gefolgert werden, daß der auf dem Throne Sitzende ebensogut Gott als Christus sein könne, nicht aber, daß es gerade Ersterer sein müsse. Das Gleiche gilt von Nr. 4., vorausgesetzt, daß die dortige Angabe richtig sei. Denn wenn nach neutestamentlicher Analogie sowohl Gott als Christus Weltrichter ist, so ist doch wohl deutlich, daß um dieses Umstandes willen, der auf dem Throne sitzende Weltrichter sowohl Gott als Christus sein kann. Wir müssen aber überdieß noch jene Angabe als unrichtig bezeichnen. Denn überall, wo im N. T. das letzte

Gericht nicht bloß nur einfach erwähnt, sondern auch die Person des Richters genannt wird, erscheint Christus als Weltrichter. Wenn daher in jenen wenigen Stellen das letzte Gericht etwas unbestimmt und allgemein nur ein Gericht Gottes und Gott als der Richtende genannt wird, so ist im Einklang mit den bestimmten dießfallsigen Aussprüchen eben Gott in Christus als Weltrichter zu denken.

Ueber das siebenköpfige Thier heißt es in der Apok. **17, 8—11.**: „Das Thier, welches du sahst, war und ist nicht und wird wieder aus dem Abgrund aufsteigen und in's Verderben gehen. — — Die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, und sind sieben Könige. Fünf sind gefallen, der eine ist, der andere ist noch nicht gekommen — —. Und das Thier, welches war und nicht ist, ist selbst der achte, und ist aus den sieben und geht ins Verderben.“ Die Stelle scheint beim ersten Anblick etwas sonderbar, und es ist kein Wunder, daß sie von alten und neuen Exegeten verschiedenartig gedeutet worden ist. De Wette sucht in einem besondern Excurs die von einigen Neuern aufgestellte Ansicht zu rechtfertigen, daß der Verfasser der Apok. geglaubt habe, Kaiser Nero, der sich selbst entleibt hatte, werde bald wieder neubelebt mit einem großen Heere nach Rom kommen und seine Gegner zur Strafe ziehen; daraus erkläre sich die sonderbare Erscheinungsweise des Thieres; unter der Todeswunde, die einer der Köpfe gehabt (**13, 3.**), sei die Wunde gemeint, die sich Nero bei der Selbstentleibung beigebracht, die Heilung derselben sei seine Wiederbelebung, und eben dieser wiederbelebte Nero sei auch der achte König und werde zugleich als das Thier selbst vorgestellt, weil in ihm „der Geist

des römischen Widerchristenthums in vollster Stärke zur Erscheinung gekommen sei." Und diese Erklärung bezeichnet de Wette als eine „auf eine christliche Zeitvorstellung, auf eine altkirchliche Meinung und Ueberlieferung (nur nicht auf das Ansehen des Irenäus!) gegründete und alle gerechten Forderungen erfüllende Erklärung" (S. 171). Deßungeachtet können wir derselben unsere Zustimmung nicht geben. Denn fürs Erste ist es unrichtig, wenn jene alberne Meinung von der Wiederbelebung Nero's als eine christliche Zeitvorstellung, als eine altkirchliche Meinung und Ueberlieferung bezeichnet wird. Die von de Wette selbst angeführten dießfallsigen Aeußerungen bei Sueton und Tacitus zeigen, daß jene Meinung auf heidnischem Boden entstanden ist und selbst dort bei den Vernünftigeren keinen Glauben gefunden hat. Und wenn Dio Chrysostomus von Nero sagt: *καὶ νῦν αὐτὸν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται;* so spricht er nicht von einem Verlangen und einer Meinung der Christen, sondern der Heiden. Innerhalb des kirchlichen Kreises selbst theilen nur die sibyllinischen Bücher und die apokryphische **Ascensio Jesaiae** diese Meinung; daß aber sie die christliche Zeitvorstellung, die altkirchliche Meinung und Ueberlieferung aussprechen, wird hoffentlich Niemand behaupten wollen. Wenn dagegen Lactantius sagt, es haben **quidam deliri** diese Meinung gehabt; so kann er gewiß nicht mit Recht als Zeuge dafür angeführt werden, daß dieselbe eine altkirchliche und „in der alten Kirche längere Zeit die geltende gewesen sei." Ebensowenig Augustin, wenn er sie als Vermuthung Einiger (— **quidam putant** — **nonnulli suspicantur**) anführt. Ebensowenig auch Hieronymus, auf dessen **Comment. in Dan. XI.** 28 und **Ep. ad Algas. quaest 11.**

de Wette verweist, indem er an ersterer Stelle bloß sagt, daß Viele meinen, Nero werde der Antichrist sein, und an letzterer bloß vom Antichrist redet, ohne des Nero zu gedenken. Ebensowenig endlich auch Sulp. Severus, obgleich er sagt: **Unde creditur (Nero), etiamsi se gladio transfixerit, curato vulnere ejus servatus, secundum illud, quod de eo scriptum est: et plaga mortis ejus curata est, sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat;** denn er führt hier nur eine fremde Meinung an, ohne sie zur eigenen zu machen. Zudem erscheint dieselbe bei ihm, wie auch bei Hieronymus, schon in einer wesentlich anderen Gestalt, als in den sibyllinischen Büchern und in der **Ascensio Jesaiae;** denn es handelt sich nicht mehr um eine baldige Wiederbelebung Nero's, sondern um eine Rückkehr desselben erst kurz vor dem Weltende. Demnach erscheint es als reine durch nichts begründete Willkühr, jene Meinung als eine christliche, altkirchliche und in der Kirche längere Zeit geltende zu bezeichnen, da doch kein einziger glaubhafter und dem kirchlichen Glauben ergebener Kirchenschriftsteller genannt werden kann, der dieselbe wirklich auch seinerseits getheilt hätte, wohl aber solche, die sie für wahnsinnig erklärt haben. Eine auf sie als christliche Vorstellung und altkirchliche Ueberlieferung gebaute Auslegung ist daher nur scheinbar eine historisch begründete, in der That aber eine geschichtswidrige. Wenn derselben sofort nachgerühmt wird, daß sie alle gerechten Forderungen erfülle, so müssen wir auch dieses in Abrede stellen. Denn die erste solcher Forderungen ist, daß die Auslegung den auszulegenden Schriftsteller nicht Albernheiten und Unsinn reden lasse, so lang seine Worte so verstanden werden

können, daß sie einen vernünftigen Sinn haben. Eine sinnlose Albernheit aber wäre es doch wohl, wenn der Verf. der Apok. jene aus heidnischem Wahn und Aberglauben entstandene Meinung angenommen und das fingirte Factum wie ein rein historisches behandelt hätte, um die antichristliche Macht als solche kenntlich zu machen und ihr einstweiliges und künftiges Verhältniß zur Kirche in's Licht zu setzen, wobei jedenfalls statt der Erreichung dieses Zweckes nur Täuschung erzielt worden wäre. Und wer könnte, davon auch abgesehen, dem Verf. eines Buches wie die Apok., in der sich die überragendste Geistesgröße ausspricht, nur einen Augenblick zumuthen, daß er eine so unvernünftige Erwartung oder Befürchtung, deren Albernheit schon dem ganz gewöhnlichen Menschenverstande einleuchtete, gleich bei ihrer Entstehung adoptirt und durch vorgeblich himmlische Aussprüche sanctionirt habe. Und so etwas vollends dem Apostel und Evangelisten Johannes zuzumuthen, als dessen Werk die Apok. ungeachtet der dagegen vorgebrachten Einwendungen doch betrachtet werden muß, käme wahrlich einer Blasphemie ziemlich nahe.

Bei solchem Sachverhalte sind wir völlig unvermögend, die gegebene Deutung für die richtige zu halten, können auch ohnehin nicht glauben, daß bei der sonst großartigen und universellen Anschauungsweise der Apokalypse bloß Nero, wenn auch der gefürchtete neubelebte, der Antichrist sein soll, so wie wir auch nicht einsehen, wozu in diesem Falle ein siebenköpfiges Thier und sieben Könige u. s. w. da sein sollen. Uns erscheint das Thier als Sinnbild der götzendienerischen römischen Weltmacht. Die tödtliche Wunde an einem seiner Köpfe ist eine tödtliche Verwundung des Thieres überhaupt, also eine Wunde, die dem götzendiene-

rischen Polytheismus den Untergang droht. Diese Wunde ist ein Symbol der Mißachtung, in welche um die Zeit Christi der genannte Polytheismus besonders bei den Gebildeten und Einflußreichen durch griechische und römische Philosophen gebracht worden war, welche die Ungereimtheiten desselben aufdeckten und die ganze ihm zu Grunde liegende Mythologie lächerlich machten. In dieser Gefahr kam ihm anderswoher eine Stütze, das Thier vom Festlande mit zwei Lammeshörnern brachte Hülfe (13, 11). Dieses ist die vom Morgenlande her nach dem Abendlande sich verbreitende Magie und Theosophie, welche mit dem Polytheismus sich verband und ihm wieder zu neuem Ansehen verhalf; daher wird dieses Thier auch der falsche Prophet genannt (16, 13). Die sieben Köpfe des ersten Thieres sind sieben Könige (d. h. Kaiser, denn die röm. Kaiser heißen bei den Griechen *βασιλεῖς*), fünf davon sind gefallen, die ersten fünf römischen Kaiser waren bekanntlich Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius und Nero. Der eine, jetzt eben regierende (*ὁ εἷς ἐστιν* 17, 10), ist also Vespasian, denn Galba, Otto und Vitellius, die fast nur als Ursurpatoren erscheinen, und deren Herrschaft im Orient nie anerkannt und sogar auch von Sueton nur **trium principum rebellio** genannt wurde (**Vit. Vespas. c. 1.**), werden nicht berücksichtigt. Der noch nicht gekommene und nur kurze Zeit regierende ist sofort Titus. Der achte wäre demnach Domitian; dieser aber, meint man, könne es nicht sein, weil er noch nie dagewesen, der achte aber bereits dagewesen sei, da er ja einer von den sieben sei; somit könne unter dem achten nur der nach der Meinung des Apokalyptikers wiederbelebte oder wieder zu belebende Nero gemeint sein. Dem läßt sich aber sogleich

entgegenhalten, daß auch gesagt wird, das Thier sei nicht, während es doch ist, indem ja einer seiner Köpfe da ist (ὁ εἷς ist der sechste Kopf desselben). Daraus erhellt schon daß man die einzelnen Ausdrücke nicht im eigentlichen Sinne nehmen und premiren dürfe, sondern die ganze Darstellung als eine änigmatisch symbolische fassen müsse. Dem Verf. ist es bloß um das Reich Gottes und dessen Zustände und Schicksale zu thun und dabei kommt das götzendienerische Heidenthum und das Reich Satans nur in sofern in Betracht, als es dasselbe befeindet und zu vernichten droht. Wenn und so fern es dieses thut, ist es für ihn und die Kirche vorhanden, im entgegengesetzten Falle nicht. In solchem Sinne ist es vor Vespasian dagewesen, indem es unter Nero und durch ihn die Kirche verfolgte, unter Vespasian und Titus ist es nicht da, nachher aber unter Domitian wird es wieder da sein, wie unter Nero. Deßhalb ist Domitian, obwohl der achte, doch einer der sieben, er ist Nero selbst in demselben Sinne, wie der Eine Hirt den Jehova nach Ezech. 34, 23 aufstellen will, David ist, oder wie Johannes der Täufer Elias ist (Mal. 3, 23 (4, 5). Matth. 11, 13. 14. Luc. 1, 17). Er ist seinem Charakter und seinem Thun und Treiben nach ein zweiter Nero; wurde er ja doch auch von den Römern geradezu Calvus Nero und von Tertullian portio Neronis de crudelitate genannt (Apologet. c. 5). Zugleich erscheint er als das Thier selbst, weil und sofern in jedem römischen Kaiser, der die Christen verfolgt, eben das Thier in seiner christenfeindlichen Richtung wirksam ist und deßhalb solcher Kaiser, sofern er das heidnische Rom repräsentirt gewissermaaßen eben das Thier selbst ist. Sofern aber der Ap. über die Siebenzahl hinausgeht eröffnet er gleichsam eine

neue Reihe von Neronen, die er nur nicht weiter verfolgt, und es wäre sichtlich nicht seinem Sinne gemäß, bloß bei Domitian stehen zu bleiben. Jeder spätere Christenverfolger ist ihm, wie Domitian, ein zweiter oder dritter ɾc. Nero und einer von den sieben.

Einen eigenen Excurs hat de Wette auch über das tausendjährige Reich beigefügt. Er bezeichnet die Abneigung früherer Exegeten gegen den Chiliasmus mit als eine Hauptursache davon, daß „die Aufgabe, unser Buch vom geschichtlichen Standpunkte und aus dem Bewußtsein des Urchristenthums zu erklären, bis auf die neueste Zeit nicht erkannt, geschweige gelöst werden konnte" (S. 14). Er schließt sich sofort den alten Chiliasten an, und versteht unter der ersten Auferstehung (20, 5.) eine leibliche und unter den 1000 Jahren (20, 4.) nicht eine unbestimmt lange, sondern eine im strengen und eigentlichen Sinne tausendjährige Zeitdauer, und spricht von einem wahrhaften, der christlichen Theologie dadurch zuwachsenden Gewinn. „Denn obgleich diese Vorstellung nicht in der Gestalt, in welcher sie hier erscheint, namentlich mit der Beigabe der ersten Auferstehung, in den kanonischen Wahrheitsgehalt des N. T. eingehen kann, so enthält sie doch einen sonst nirgends bezeugten und darum der Kirchenlehre fehlenden wesentlichen Bestandtheil der christlichen Hoffnung: Die Idee der auf Erden siegreichen christlichen Kirche" (S. 190). Man traut den eigenen Sinnen kaum, wenn man mit solcher Zuversicht behaupten hört, die Idee der auf Erden siegreichen Kirche sei ein sonst nirgends bezeugter und darum der Kirchenlehre fehlender wesentlicher Bestandtheil der christlichen Hoffnung, da doch so viele neutestamentliche Stellen den Sieg der Kirche auf

Erden verheißen (Vergl. von Drey, Apologetik **III. 279** ff.), und nie ein kirchlich gesinnter Gegner des Chiliasmus an diesem Siege gezweifelt hat. Wahrlich wenn die christliche Theologie bloß diesen Gewinn aus dem Chiliasmus zieht, so kann sie desselben wohl entbehren. Wie verhält es sich nun aber mit der scripturistischen oder vielmehr exegetischen Grundlage des Chiliasmus? Hier kommt augenfälliger Weise alles darauf an, ob unter der „ersten Auferstehung“ (**20, 5.**) eine wirkliche Rückkehr ins irdische Leben oder irgend eine anderartige Auferstehung im bildlichen Sinne gemeint sei. De Wette entscheidet sich natürlich, wie jeder der in der Apokalypse den Chiliasmus findet, für's Erstere. Allein wenn man nicht bloß Einzelnheiten für sich, sondern das **20.** Kap. im Ganzen und die Wechselbeziehungen des Einzelnen gehörig in's Auge faßt, so erscheint dieß als völlig unrichtig. Es ist nämlich in diesem Kap. in einer ganz eigenthümlichen, von den Exegeten viel zu wenig, und von de Wette wie es scheint gar nicht beachteten Weise von einem ersten und zweiten Tode und einer ersten und zweiten Auferstehung die Rede. Daß der zweite Tod nur ein Tod im figürlichen Sinne sei, fällt zu läugnen Niemanden ein, es ist der Aufenthalt im Feuer- und Schwefelsee (**20, 14**); der erste Tod aber, der eigentliche, wird nicht ausdrücklich als solcher bezeichnet, weil, wenn vom eigentlichen Tod die Rede ist, Jedermann weiß, was gemeint ist, und darum die Erklärung: „das ist der Tod,“ oder etwa gegenüber dem zweiten Tode: „das ist der erste Tod“ unnöthig war. Gerade so verhält es sich auch mit der Auferstehung, nur in umgekehrter Ordnung. Die zweite Auferstehung, welche die eigentliche leibliche Auferstehung ist, wird gerade so

behandelt, wie der erste Tod; es heißt bloß: „ich sah die Todten klein und groß vor dem Throne stehen ꝛc.“ und: „das Meer gab seine Todten ꝛc.“; daß dieses eine Auferstehung und im Verhältniß zu einer ersten die zweite Auferstehung sei, brauchte Niemanden erst noch gesagt zu werden. Nun muß aber vermöge des doppelten hier Statt findenden Gegensatzes, wie dem eigentlichen Tod ein figürlicher, so der eigentlichen Auferstehung eine figürliche gegenüberstehen, und sofort eben diese letztere unter der ersten Auferstehung gemeint sein. Dieses Ergebniß stünde fest, wenn sich auch zu Gunsten desselben nichts weiter sagen ließe. Es läßt sich aber noch sagen, daß einzig nur die figürliche Auffassung der ersten Auferstehung mit den Texteswortes verträglich ist. Der Apostel sagt nämlich bloß, er habe die Seelen der um Christi willen Enthaupteten ꝛc. gesehen, nicht aber Letztere selbst, als in's Leben Zurückgekehrte, und leiblich Auferstandene; er sagt (εἶδον) *τὰς ψυχὰς τῶν κτλ.* **20, 4.** nicht aber, wie wo er von den eigentlich Auferstandenen redet, *εἶδον τοὺς νεκροὺς κτλ.* **20, 12.** Sodann sagt er von ihnen *καὶ ἔζησαν*, er sagt nicht *καὶ ἀνέστησαν* (sie stunden wieder auf), nicht einmal *ἀνέζησαν* (sie lebten wieder), sondern einfach *ἔζησαν*. Nun heißt aber *ζῆν* nicht: lebendig werden, noch weniger: wieder ins Leben zurückkehren, sondern einfach: leben, am Leben sein. Es ist daher ganz willkürlich und sogar sprachwidrig, wenn de Wette das *καὶ ἔζησαν* übersetzt und erklärt mit: „Und sie wurden lebendig (anstatt: ich sah, wie sie lebendig wurden — *ἔζησαν* = *ἀνέζησαν*, d. h. sie kehrten ins volle Leben zurück, erhielten wieder einen Leib, vgl. Röm. 14, 9).“ Das *καὶ ἔζησαν* besagt bloß, daß der Apostel sie lebend gesehen habe, und zwar, wie gesagt, nicht die *πεπελεκισμένοι*, sondern bloß *τὰς ψυχὰς αὐτῶν*.

Es ist klar, daß er sich anders ausgedrückt haben würde, wenn er an eine eigentliche leibliche Auferstehung gedacht hätte, und eben so klar, daß er über den Zustand der im 1000 jährigen Reiche Befindlichen nicht bloß das einfache: „sie lebten und und herrschten mit Christus“ gesagt hätte, wenn er ein irdisches Reich von auferstandenen Heiligen im Auge gehabt hätte. Ist aber demnach die erste Auferstehung nicht als eine leibliche, sondern nur als eine bildlich gemeinte zu denken, so entsteht sogleich die Frage, was unter derselben gemeint sei. Und hier scheint die Antwort nicht leicht zu sein. Denn „die Erklärungen 1) von einer bloßen sittlichen Auferstehung — —, 2) von einem Wiedererstehen in der Kirche im figürlichen Sinne — —, 3) vom ewigen Leben im Himmel — — bedürfen der Widerlegung nicht: gegen die letztere entscheidet allein die Stelle 14, 13.“ sagt de Wette. Deßungeachtet kann nur, und muß nothwendig, diese dritte, wenn gleich von de Wette am entschiedensten abgewiesene Erklärung, als die richtige bezeichnet werden. Schon der vorhin berührte Gegensatz nöthigt zu derselben. Wie nämlich dem ersten Tod die zweite Auferstehung gegenübersteht, so dem zweiten Tode die erste Auferstehung; diese ist also der Gegensatz von jenem und somit, weil jener der Aufenthalt im Feuer- und Schwefelsee ist, die himmlische Seligkeit. Diese erscheint gleichsam als eine Erstehung des Geistes nach dem leiblichen Tode zu einem neuen seligen Leben. Dagegen wird man nun freilich zweierlei einwenden, einmal, daß die Heiligen überhaupt nach ihrem Tode in die Seligkeit eingehen, und dann, daß diese nicht bloß tausend Jahre, sondern ewig daure. Allein ersteres wird durch unsere Auslegung nicht aufgehoben. Der fragliche Vers

redet von den Heiligen überhaupt, nicht bloß von den Enthaupteten ausschließlich; und wenn es früher hieß: Selig die Todten, die im Herrn sterben ꝛc. (14, 13); so wird jetzt diese Seligkeit näher bestimmt. Damit man nicht meine, sie befinden sich nach althebräischer Vorstellung in einem todähnlichen Zustand, wird zunächst gesagt: „sie lebten," und sogleich beigefügt: „sie herrschten mit Christus." de Wette übersetzt und erklärt das *ἐβασίλευσαν μετὰ Χριστοῦ* mit: „und herrschten (demzufolge) mit Christo (nahmen Theil an seinem irdischen Reiche, vgl. 1, 6. 2 Tim. 2, 12. — —)." Allein an dem irdischen Reiche Christi, sofern es die Kirche Christi auf Erden ist, nehmen alle wahren Christen auf Erden Theil; ein anderes irdisches Reich Christi aber, als die Kirche, kennt weder die Apokalypse noch sonst eine Schriftstelle. Das *βασιλεύειν* muß daher etwas anderes bedeuten, da von bereits verstorbenen Heiligen die Rede ist. Wenn wir uns an 2, 26 f. 3, 31. zurückerinnern, können wir über seine Bedeutung nicht lange zweifelhaft sein. Was nämlich an diesen Stellen den Ueberwindenden verheißen wird, Theilnahme an der Weltherrschaft Christi, sieht der Apostel hier an denen, die bereits überwunden haben, erfüllt, sie herrschen mit Christus. Nun erhebt sich aber die zweite Einwendung: warum dauert dieß Leben und Herrschen mit Christus blos tausend Jahre, da doch die Seligkeit der Heiligen ewig dauert? Die nächste Antwort ist: weil der Satan bloß auf tausend Jahre gefesselt wurde (20, 1—3.); und daraus ergiebt sich zugleich der nähere Sinn des *ἐβασίλευσαν μετὰ Χριστοῦ*. Die Herrschaft Christi in der Kirche, und soweit die Menschheit in diese eingeht, in der Menschheit, ist eine irdische, wiewohl nicht eine sichtbare

und auf äußerer Gewalt beruhende. An dieser nehmen die vollendeten Heiligen Antheil; indem nämlich die Religion für die sie lebten und starben, nach Anfesselung des Drachen auf Erden im Ganzen unangefochten fortbesteht und sich ausbreitet, und sie als die glaubenstreuen Vorkämpfer und Helden derselben verehrt und nachgeahmt werden, regieren sie gleichsam in Verbindung mit Christus unsichtbarer Weise die Welt. Diese Regierung nimmt aber ein Ende, wenn die Welt sie nicht mehr duldet, wenn sie von Christus sich wegwendet, jene Verehrung und Nachahmung aufgiebt und sich wieder in die Dienstbarkeit der antichristlichen Gewalten begiebt. Dieß aber geschieht, wenn nach tausend Jahren der Drache aufs neue losgelassen wird und alle Völker verführt und für sich gewinnt (20, 7.); darum erscheint jene Herrschaft nur als eine tausendjährige. Mit ihr endet aber nicht zugleich auch die himmlische Seligkeit der Heiligen, denn ihre selige Verbindung mit Gott und Christus bleibt nach wie vor dieselbe. Jetzt bedarf es kaum noch der Bemerkung, daß die tausend Jahre nur als runde Zahl für eine unbestimmt lange Zeitdauer zu fassen seien, ähnlich wie umgekehrt einzelne Stunden und Tage in der Apokalypse einen unbestimmt kurzen Zeitraum anzeigen z. B. 18, 8. 10. 19. — Von einem tausendjährigen Reiche im Sinne der alten Chiliasten und de Wette's weiß also die Apokalypse, richtig verstanden, nichts. Und de Wette's Behauptung, die Apokalypse enthalte „im Artikel der Hoffnung die von der Kirchenlehre beseitigte Vorstellung eines tausendjährigen Reiches Christi auf Erden; und wenn die Kirchenlehre den Glaubenskanon ausmachte, träfe unser Buch das Verdammungsurtheil“ (S. 6.), ist durch das Gesagte schon beseitigt. Haben ja doch auch

Digitized by Google

schon im Alterthum die entschiedendsten Gegner des Chiliasmus, wie Clemens von Alex., Origenes, Epiphanius, die Kanonicität der Apokalypse nicht im geringsten bezweifelt. Welte.

4.

Die der Beschreibung des Paradieses Genes. 2, 10 — 14 zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Geographie von **E. Bertheau.** (Mit zwei Steindrucktaf.). Abgedruckt aus den Göttinger Studien. **1847.** Göttingen, bei Vandenhöck und Ruprecht. **1848. Pr. 45 kr.**

Die Frage nach der Gegend des irdischen Paradieses, in welchem unsere Stammeltern vor dem Sündenfalle sich aufgehalten, ist eine für die menschliche Wißbegierde eben so anziehende als in ihrer Lösung schwierige. Die Schwierigkeit jedoch scheint von Lösungsversuchen nie abgeschreckt, sondern eher dazu gereizt zu haben, und wie überhaupt die schwierigsten Fragen der biblischen Alterthumskunde die zahlreichsten Beantwortungen gefunden haben, so namentlich auch die in Betreff des Paradieses; aber es fehlt dabei auch nicht an den auffallendsten Mißgriffen, die man begieng, und an den wunderlichsten Ergebnissen, zu denen man dadurch gelangte. Hat doch z. B. selbst Hasse mit allem Ernst behauptet und zu beweisen gesucht, daß der Garten Eden auf der preußischen Ostseeküste zu suchen sei! Ein Hauptfehler, dessen man sich schuldig machte, bestund darin, daß man zwar an der Angabe von einem Strom und vier Flüssen festhielt, um alles Weitere aber sich nicht viel kümmerte, und sofort nur eine Gegend mit einem großen Strom und vier kleineren Flüssen aufsuchte,

um sie als die Gegend des Paradieses zu bezeichnen. Daß so das Paradies nicht schwer zu entdecken war und bald da bald dort gefunden werden konnte, ist einleuchtend. Ein anderer Fehler war, daß man zwar auch die geographischen Namen im mosaischen Berichte berücksichtigte, aber zugleich voraussetzte, daß dieselben im Laufe der Zeit „beim Wandern der Sage" zum Theil gänzlich verändert, auch mit andern vertauscht worden seien. Daß man auch so für willkührliche Behandlung und Deutung des mosaischen Berichtes ein ziemlich freies Feld gewann, ist leicht einzusehen. Ein weiterer Hauptfehler war, daß man an die noachische Fluth und die durch sie bewirkte große Erdrevolution erinnerte, durch welche die Oberfläche der Erde und namentlich der Lauf der Flüsse ꝛc. dergestalt geändert worden sei, daß die Beschreibung der Genesis nicht auf unsere jetzige Erde anzuwenden sei. Hier ist klar, daß die Frage nicht gelöst, sondern einfach abgewiesen wird, und es ist nur eine Art Inconsequenz, wenn die Wortführer dieser Ansicht dennoch mit Hülfe der biblischen Angaben den Ort des Paradieses auszumitteln suchen.

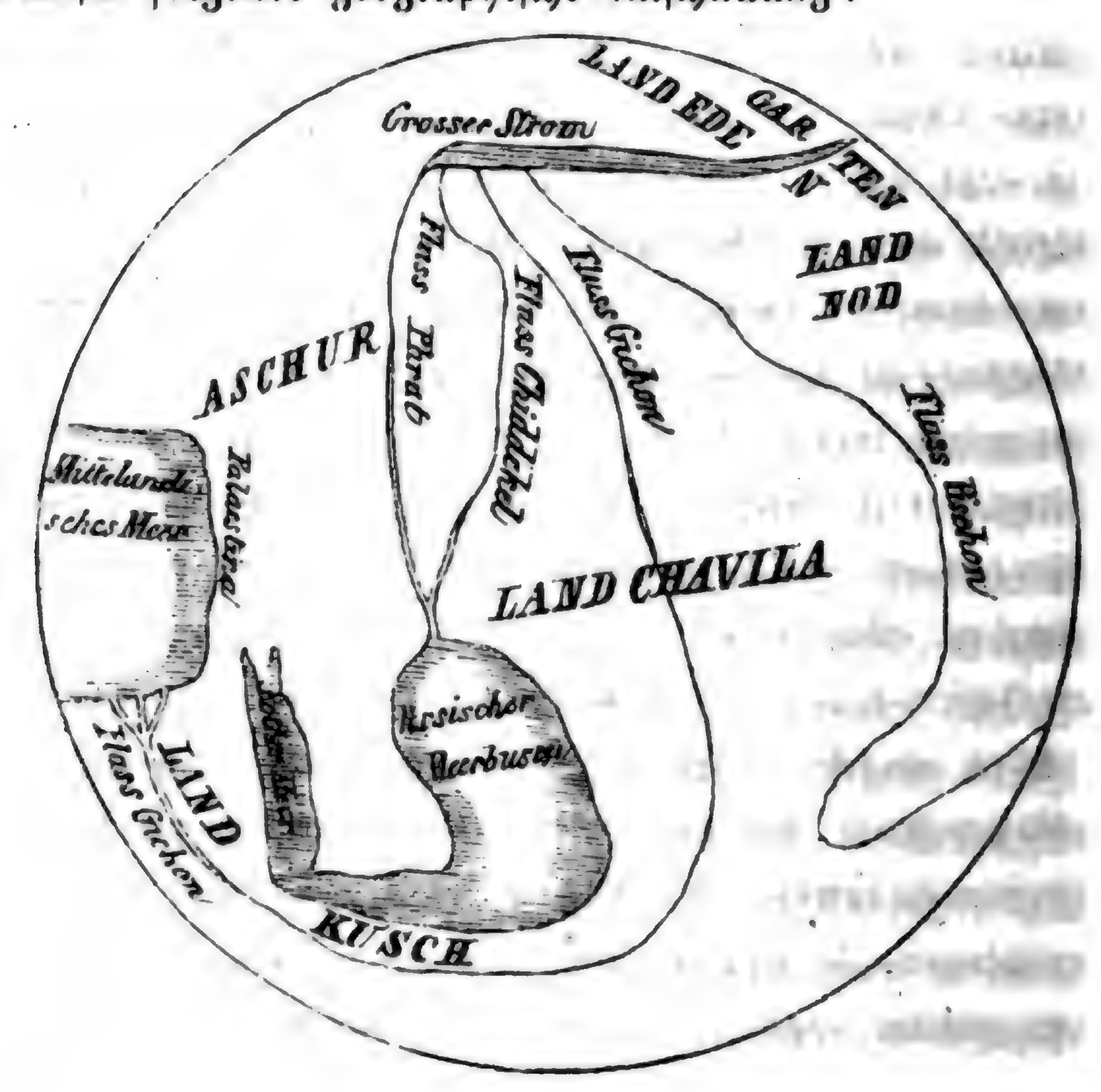
Hr. B. hat in seiner zwar kleinen aber gehaltreichen Schrift diese Fehler vermieden. Die letzterwähnte Ansicht namentlich beseitigt er gut mit den Worten: „der Verfasser benennt die Länder und Flüsse mit den Namen, welche im alten Testamente auch sonst zu ihrer Bezeichnung vorkommen; er spricht von den Ländern und Flüssen in einer solchen Weise, daß er deutlich für das Verständniß seiner Beschreibung Anknüpfungspunkte in dem geographischen Wissen seiner Leser vorauszusetzen sich berechtigt weiß, da er das allgemein Bekannte, z. B. den Euphrat-Fluß, das Land Kusch, genauer zu bezeichnen für überflüssig hält,

hingegen das Unbekantere, den Pischon und das Land Chavila seinen Lesern näher zu bringen sucht, indem er in seiner Beschreibung sie hinweist auf ihnen bekannte fremdländische Gegenstände, deren Heimathsland eben das vom Pischon umflossene Land Chavila sei; er spricht endlich klar und bestimmt es aus, daß er nicht frühere etwa durch die große Fluth veränderte Zustände der Erde und Verhältnisse der Länder beschreibt, sondern die wirklich vorhandenen, zu seiner Zeit bekannten. Klar spricht er dieses aus dadurch, daß er in seiner Beschreibung der Participien sich bedient — (ein Strom geht aus, er ist es welcher umfließet, er ist es welcher fließt) —, noch bestimmter dadurch, daß er die Producte des Landes Chavila aufzählt, welche doch in der That nicht als Producte eines von der Erde verschwundenen Landes aufgezählt werden" (S. 27 f.). Demnach sucht Hr. B. ohne Rücksicht darauf, ob das Ergebniß mit unseren geographischen Kenntnissen im Einklang stehe oder nicht, zunächst die vier Flüsse mit Hülfe der biblischen Angaben und der alten Aussagen über sie zu bestimmen. Der erste mit dem Namen Pischon ist nach den Aussagen des Alterthums der Ganges und dazu stimmt auch die Bemerkung, daß er das Land Chavila umfließe (2, 11), welches ein den Hebräern in fernem Osten oder Südosten gelegenes, überhaupt das östlichste ihnen bekannte Land war. Der zweite, Gichon ist nach den **LXX.** zu Jerem. 2, 8. Sir. 24, 27. **Jos. Antt. I. 1, 3.** der Nil, den auch die Aethiopier Gejon oder Gewon nennen; und an diesen allein läßt auch die Bemerkung denken, daß er das ganze Land Kusch umfließe (2, 13). Wenn den Alten auch die Meinung zugeschrieben wird, daß unter Gichon der Oxus gemeint

sei, so ist dieß völlig unrichtig; nur die späteren Araber und Perser haben mit dem Worte جيحون = גִּיחוֹן außer andern Flüssen auch den Oxus bezeichnet, aber daran haben die Alten keine Schuld, und Gesenius hat ganz Recht, wenn er sagt: **Nilum intelligi constans est veterum sententia (Thes s. v.).** Ueber die beiden andern Flüsse, Chiddekel und Phrat kann kein Zweifel obwalten, unter ersterem wird in den alttestamentlichen Schriften immer der Tigris, und unter letzterem der Euphrat verstanden, und Hr. B. hat Recht, wenn er darauf dringt, daß auch hier am üblichen Sprachgebrauche festgehalten und den beiden genannten Flüssen nicht zwei andere substituirt werden. — Nun kommt aber die Hauptschwierigkeit. Diese vier Flüsse sollen nämlich nur vier Arme von dem Einen Flusse sein, der den Garten Eden bewässerte, und somit jedenfalls aus einerlei Gegend herkommen. Beim Euphrat und Tigris hat dieß zwar keine Schwierigkeit, um so mehr aber beim Pischon, wenn er der Ganges und beim Gichon, wenn er der Nil sein soll. Der Ganges ist übrigens doch noch ein asiatischer Strom und wenn unter Chavila das an Arabien sich östlich anschließende Indien als das den Hebräern äußerste noch bekannte Ostland gemeint ist, so ist er dem Verf. der Genesis wohl auch als solcher bekannt gewesen. Und wenn ihm die Quellen des Euphrat und Tigris nicht genau bekannt waren, so ist es wenigstens leicht denkbar, daß er den Ursprung des südöstlich fließenden Ganges in derselben Gegend dachte. Dagegen der Gichon = Nil mußte einem Israeliten sowohl zu Mose's Zeit als später als ein afrikanischer Fluß bekannt sein und es scheint schwer begreiflich, wie er seinen Ursprung nach Asien verlegen konnte und zwar in

dieselbe Gegend, wo der Euphrat und Tigris entspringen. Allein die Folgerungen, die man daraus zu ziehen geneigt werden könnte, erscheinen doch als unstatthaft, wenn man bedenkt, daß noch in verhältnißmäßig später Zeit, solche, die den Nil ganz gut kennen, von einem asiatischen Ursprung desselben reden. Hr. B. zeigt nun, daß im Alterthum ungeachtet der Umschiffung Afrika's zur Zeit des Pharao Necho **II.** (gegen **600** v. Chr.) doch allgemein die Ansicht herrschte, daß zwischen dem Osten Afrika's und dem Süden Asiens ein continentaler Zusammenhang stattfinde, und das Meer, das den arabischen und persischen Meerbusen aussende, ein geschlossenes sei. Daß diese geographische Vorstellung herrschend war, läßt sich nach den dießfallsigen Aussagen des Alterthums nicht bezweifeln, und es ist klar, daß bei ihr die Annahme eines asiatischen Ursprung des Nils keinem großen Anstand unterliegen konnte. Wie tief aber jene Vorstellung Wurzel gefaßt hatte, läßt sich daraus ersehen, daß man sie noch nicht aufgab, als man von der Richtigkeit jenes continentalen Zusammenhanges überzeugt war, und jetzt, um sie festhalten zu können, zu den sonderbarsten Voraussetzungen seine Zuflucht nahm, wie z. B., daß sich der Nil in Asien in die Erde verliere und in unterirdischen Kanälen weite Strecken durchfließe, bis er endlich in Aethiopien auf einmal wieder hervorbreche. Nur einen Punkt hätte Hr. B. nicht unberührt lassen sollen, ob nämlich der Gichon = Nil, so weit er Asien angehört, als ein bloß fingirter oder als ein wirklicher Fluß Asiens zu denken sei, so daß im letzteren Fall der ägyptische Nil als dessen Fortsetzung und somit beide als ein Fluß betrachtet und mit einerlei Namen benannt worden wären. Eine Fiction scheint nicht annehm-

bar, weil bei den übrigen Flüssen an wirkliche Flüsse Asiens gedacht ist, und der Gichon nicht wohl eine Ausnahme machen kann. Die Frage aber, an welchen asiatischen Fluß gedacht sei, ist durch die Nachweisung, daß unter dem Gichon der Nil gemeint sei, noch nicht beantwortet. Wie jedoch dem auch sei, nach Hr. B. würde der Gichon (= Nil) der Genesis mit dem Euphrat und Tigris in einerlei Gegend entspringen und zunächst südöstlich bis gegen Indien hin fließen, sodann im Osten des persischen Meerbusens sich westlich beugen und das Land, durch welches von dort Asien und Afrika zusammenhängen durchfließen und endlich in Aethiopien sich nördlich wenden und durch Aegypten ins mitteländische Meer sich ergießen. Sofort ergiebt sich für die fragliche Stelle der Genesis folgende geographische Anschauung:



Dieselbe kommt uns zwar sonderbar vor, aber es läßt sich doch nicht läugnen, daß Hr. B. sich genauer an die Texteswortе und den biblischen Sprachgebrauch in Betreff der in Frage kommenden geographischen Ausdrücke gehalten und auch den Aussagen der Alten besser Rechnung getragen hat, als die meisten andern, die denselben Gegenstand behandeln. Die ungefähre Bezeichnung der Gegend, in welcher sich der Verf. von Genes. 2, 10—14 den Garten Eden dachte, hat nun nach Maaßgabe des Gesagten keine große Schwierigkeit mehr. Es ist die Quellengegend des Euphrat und Tigris, denn dort sondern sich nach seiner Vorstellung auch der Pischon und Gichon vom großen Strome ab. Diese Ansicht ist zwar nicht gerade neu, aber Hr. B. hat das Verdienst, sie besser als es bisher geschehen ist, begründet zu haben. Welte.

5.

Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesanconcilien, vom vierten Jahrhundert bis auf das Concilium von Trient. Mit Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre, Kirchendisciplin und Liturgie, von **Anton Joseph Binterim**, Doctor der Theologie, Ritter des päpstlichen Ordens vom goldenen Sporn, Mitglied der katholischen Akademie in Rom, und Pfarrer zu Bilk und der Vorstadt Düsseldorf. Siebenter und letzter Band. Geschichte der Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts. Mainz, Verlag von Kirchheim, Schott und Thielmann. 1848. VIII u. 573 S. Oktav. Preis 3 fl.

Es ist nicht nur für den Verfasser, sondern auch für die Leser und jeden Freund der Literatur überhaupt immer

höchst erfreulich, eine große gelehrte Arbeit endlich zu ihrem Abschlusse kommen zu sehen. Dieses angenehme Gefühl bereitet uns auch der vorliegende siebente und letzte Band der Binterim'schen deutschen Conciliengeschichte, denn es ist damit ein schönes und umfassendes Werk, das vor ungefähr 15 Jahren begonnen, jetzt zur Vollendung gelangt. Binterim faßte den Plan, die deutschen National-, Provinzial- und wichtigsten Diöcesansynoden vom vierten Jahrhundert an bis zum Trienter Concil in einer pragmatischen Geschichte vorzulegen, und dieser schöne Gedanke liegt jetzt auch völlig verwirklicht vor uns, mit der einzigen Modification, daß der Verfasser statt mit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts (Concil von Trient) schon mit dem Ende des fünfzehnten abschloß, und zwar, wie er in der Vorrede sagt, darum, weil er „bald fand, daß dieser Zeitraum (die erste Hälfte des 16ten Jahrh.) sich besser eignet für den Anfang einer neuen, als für den Schluß der alten deutschen Conciliengeschichte." Und es hat dieß auch in der That sehr viel für sich, denn die meisten deutschen Synoden dieser Epoche sind ja bereits mit Rücksicht auf die Reformation abgehalten, gehören darum der neuen Zeit an und sind wesentlich als Vorläufer des h. Kirchenraths von Trient zu betrachten.

Dem Gesagten gemäß geht das Binterim'sche Werk nicht so weit als die Schannat-Harzheim'sche Sammlung der **Concilia Germaniae etc.**, wovon gerade vor 90 Jahren (1759) der erste Band erschien, und welche sich in 11 Folianten (10 Bde Text und 1 Bd. Register) bis in das 18. Jahrhundert **incl.** ausdehnt. Aber die Binterim'sche Arbeit ist viel gründlicher, und wir dürfen wohl auch erwarten, daß dieser eifrige Gelehrte nicht blos den

bereits versprochenen Supplementband zu Harzheim in Bälde liefern, sondern auch noch ein besonderes Werk über die neuern deutschen Synoden bearbeiten werde.

Die Einrichtung des vorliegenden 7ten Bandes ist dieselbe geblieben, wie die der früheren Bände, welche wir schon im Jahrgange 1844, Heft 3 der Quartalschrift besprochen haben. Er zerfällt in 3 Abtheilungen, wovon die erste die Geschichte der deutschen Synoden des 15. Jahrhunderts, nach den Kirchenprovinzen eingetheilt, im Allgemeinen angibt, während die zweite Abtheilung die Statuten und Beschlüsse der einzelnen wichtigen Concilien in genauer Uebersetzung mittheilt, worauf endlich in der dritten mehrere kirchlich besonders merkwürdige Punkte, welche in den besprochenen Synoden vorkamen, noch eine eigene Behandlung finden. Gerade das fünfzehnte Jahrhundert aber, dem der vorliegende Band zugewiesen ist, war sehr reich an wichtigen deutschen Synoden. Kirche und Staat waren damals gespalten. Wie zwei Päpste, so standen sich im Anfange dieses Jahrhunderts auch zwei Kaiser (Wenzel und Rupert) gegenüber; außerdem waren Mißbräuche aller Art, besonders in Folge des traurigen Avignon'schen Exils und des darauf ausgebrochenen Schisma's, in die Kirche eingedrungen, und um das Maaß voll zu machen, hatte die husitische Häresie nicht nur in Böhmen überall um sich gefressen, sondern auch rohe Gewaltthaten in Menge und schreckliche Bürgerkriege veranlaßt. Die großen Concilien von Pisa, Constanz und Basel suchten die kirchliche Einheit wieder herzustellen, und die vielen Schäden zu heilen; im Gefolge dieser weltberühmten Kirchenversammlungen aber treffen wir jetzt auch eine Menge deutscher Provinzial- und Diöcesansynoden, die theils

zur Einleitung und Vorbereitung auf die großen Concilien dienen, theils die Beschlüsse der letzteren in ihren Kreisen zum Vollzug bringen sollten. Die Concilien von Pisa und Basel verlangten darum ausdrücklich die fleißige Abhaltung solcher kleineren Versammlungen, und das Pisanum insbesondere bestimmte in seiner letzten Sitzung: „bevor das nächste, in drei Jahren abzuhaltende, allgemeine Concil beginne, sollen die Metropoliten Provinzialconcilien, die Suffraganen Diöcesansynoden, die Mönche aber Capitelsversammlungen halten, und sich darin über die einzuführenden Reformen berathen" [1]. Das Basler Concil aber verordnete in der 15. Sitzung den 26. November 1433, „daß Diöcesan- und Provinzialsynoden häufiger als bisher abgehalten werden sollen; namentlich solle in jeder Diöcese wenigstens alle Jahre eine Diöcesansynode, und zwar, ist nicht schon ein anderer Termin gebräuchlich, nach der Osteroktav, gefeiert werden; wo aber bisher jährlich zwei solche Synoden statthatten, solle dieß auch in Zukunft so gehalten werden. Die Synode solle von dem Diöcesanbischofe in eigener Person, und nur wenn er canonisch verhindert, von seinem Vikar abgehalten werden; sie müsse wenigstens 2—3 Tage dauern, und vom Bischof oder in seinem Namen von einem Andern mit einer Predigt eröffnet werden, worin die Cleriker zu guten Sitten und zur Beobachtung der kirchlichen Disciplin ermahnt werden sollen, die Curatgeistlichen insbesondere dazu, daß sie alle Sonn- und Festtage ihr Volk in der christlichen Religion unterrichten. Hierauf sollen die Provinzial- und Synodalstatuten sammt einer längeren Abhandlung über

1) Harduin, Collect. Concil. T. VIII. p. 23. 96.

die Administration der Sakramente u. dgl. verlesen, auch vom Bischof die Sitten des Clerus genau untersucht, namentlich Simonie, Wucher, Concubinat und andere Laster bestraft werden. Unerlaubte Veräußerungen von Kirchengütern solle er annulliren und dafür sorgen, daß die Nonnen strenge Clausur halten, alle ihm unterworfenen Ordensleute ihre Regel genau beobachten, besonders kein Vermögen besitzen und daß von ihnen auch bei ihrem Eintritt in den Orden kein Geld nach simonistischer Art verlangt werde. Hauptsächlich aber solle der Bischof untersuchen, ob seine Diöcese nicht von Häresie oder irgend einer bedenklichen und anstößigen Lehre, oder von Wahrsagerei, Zauberei, Aberglauben ꝛc. angesteckt sei. Ueberdieß seien Synodalzeugen zu bestellen, gesetzte, angesehene, für die Religion eifrige Männer, welche in die Hand des Bischofs oder seines Vikars einen Eid leisten, innerhalb des Jahres in der Diöcese umhergehen, und was zu verbessern, den geeigneten Obern hinterbringen müßten. Sei es aber bei Abhaltung der Diöcesansynode noch nicht verbessert, so sollten sie die Sache bei dieser zum Vortrage bringen. Weiterhin solle in jeder Kirchenprovinz innerhalb zweier Jahre vom Ende des allgemeinen Concils an eine Provinzialsynode gehalten werden, und sofort je von drei zu drei Jahren. Jeder Suffragan, welcher ohne triftigen Grund nicht Theil nimmt, solle um die Hälfte seines Jahreseinkommens gestraft und dieses der Kirchenfabrik zugewendet werden. Der Erzbischof habe in eigener Person zu präsidiren, im Falle canonischer Verhinderung aber einen Prokurator zu bestellen. Auch habe er, oder ein Anderer in seinem Namen beim Beginn der Synode während des Amtes oder nach demselben eine Anrede zu halten über

die Pflichten des bischöflichen Amtes, namentlich daß der Bischof keinem Unwürdigen die Hände auflegen, in Uebertragung der Seelsorge sehr sorgsam sein und das Kirchengut nicht mißbrauchen solle. In der Synode sei dann zu untersuchen, wie sich die Bischöfe bei Vergebung der Benefizien, bei Ertheilung der Weihen, bei der Bestellung von Beichtvätern, im Predigtamt, bei Bestrafung ihrer Untergebenen, kurz, in ihrer ganzen Amtsführung **in spiritualibus et temporalibus** benommen, namentlich, ob sie sich von Simonie fern gehalten hätten. Wer gefehlt habe, solle durch die Synode bestraft werden. Die gleiche Untersuchung sei auch über den Erzbischof zu führen; habe auch er gefehlt, so solle die Synode ihn ermahnen und beschwören, und die Akten darüber, damit er gestraft werde, nach Rom oder an den nächsten Obern des Erzbischofs schicken, wenn ein solcher (Primas) vorhanden sei. Auch habe die Provinzialsynode die Zwistigkeiten der Bischöfe unter sich, sowie die der Fürsten, welche zur Kirchenprovinz gehören, gütlich zu vermitteln. In derjenigen Provinzialsynode, welche einem allgemeinen Concil unmittelbar vorangehe, solle Alles überlegt werden, was in letzterem vorzukommen habe, auch solle man hier diejenigen wählen, welche als Vertreter der Provinz zum allgemeinen Concil zu schicken sind, und diese seien für ihre Auslagen zu entschädigen. Metropoliten und Bischöfe, welche in Abhaltung ihrer Provinzial- und Diöcesansynoden nachlässig sind, ohne **legitimum impedimentum**, sollen die Hälfte einer Jahreseinnahme verlieren. Setzen sie diese Nachlässigkeit noch weitere drei Monate fort, so seien sie **ipso facto** suspendirt und statt des Metropoliten habe der älteste Suffragan,

statt des Bischofs der nächste Prälat in der Diöcese die Synode anzusagen"[1]).

Wir haben uns diese ausführlichere Mittheilung erlaubt, theils weil auch uns in nächster Nähe wieder Provinzial- und Diöcesansynoden bevorstehen, theils um zu zeigen, wie häufig im 15. Jahrhundert solche Versammlungen, bei dem Nachdruck, den die allgemeinen Concilien darauf legten, nothwendig sein mußten.

Gehen wir nun näher auf den Inhalt des vorliegenden Bandes ein, so gruppirt derselbe die deutschen Provinzial- und Diöcesansynoden des 15. Jahrhunderts in vier Epochen, wovon die erste vom Anfang des Jahrhunderts bis zur Eröffnung des Constanzer Concils (1400—1415), die zweite von da bis zum Beginn der Basler Synode (1531), die dritte von 1531 bis zur Mitte des Jahrhunderts, die vierte endlich von 1450 bis 1500 sich erstreckt. Die Menge des Stoffes erlaubt uns nur einiges Wenige auszuheben. Vor Allem aber bemerken wir in mehreren dieser Synoden das Vorspiel des Tridentinischen Kampfes gegen die clandestinen Ehen. Schon von der Basler Diöcesansynode des Jahres 1400 wurden dieselben nicht nur strenge verboten, sondern auch die aus solchen Verbindungen erzeugten Kinder für uneheliche erklärt. Ebenso erklärte sich das Synodalschreiben des Bischofs von Münster und Osnabrück i. J. 1413, verlangend, daß die Ehen öffentlich von dem Priester im Beisein mehrerer Zeugen geschlossen werden müßten. Die Eichstädter Synodalstatuten aber, v. J. 1447, verordnen: „wer auf solche unerlaubte Art eine Ehe eingegangen habe, sei so lange

1) Harduin, l. c. p. 1169 sqq.

vom Eintritte in die Kirche auszuschließen, bis die Sache auf canonischem Wege erlediget ist" [1]).

Bemerkenswerth ist weiterhin Artikel **25** der obengenannten Basler Synode vom J. **1400**, des Inhalts: „die Pfarrer, welche ohne gesetzlich verhindert zu sein, nicht zu der angesagten Conferenz kommen, zahlen zur Strafe zehn **Solidos Denarios**, wovon der Dechant die eine Hälfte, die andere die gegenwärtigen Confratres erhalten" [2]). Sehr zweckmäßig war auch die Verordnung der Würzburger Synode vom Jahre **1407**, welche die in manchen Kirchen der Diöcese üblichen Possenspiele an den Tagen des h. Stephanus, St. Johannes Evang. und der unschuldigen Kinder strengstens verbot [3]). Es war dieß ein würdiger Vorgang für das Basler Decret gegen die Narrenfeste (**Sess. XXI.** v. **9.** Juni **1435**). Die nämliche Würzburger Synode verbot auch den Geistlichen, mit Wein und Früchten zu handeln, und befahl: „die Pfarrer sollen an den Sonntagen bekannt machen, daß alle, welche bei Juden als Knechte, Mägde oder Ammen dienen, sowie auch diejenigen, welche bei Juden Geld leihen, excommunicirt seien" [4]). Man sieht, Haus Rothschild hat damals noch nicht bestanden!

Sehr viele deutsche Provinzial- und Diöcesansynoden dieser Zeit eiferten gegen den Concubinat der Geistlichen, bedrohten ihn mit den schwersten Strafen und gingen hierin dem allgemeinen Basler Concil (**Sess. XX.** v. **22.** Jan. **1435**) theils voran, theils getreulich zur Seite, so z. B.

---

1) S. vorlieg. Band, S. 19. 39. 306.
2) A. a. O. S. 22.
3) A. a. O. S. 28 f.
4) A. a. O. S. 33.

die Synode von Speier v. J. 1401, die Würzburger v. J. 1411, das Synodalschreiben von Münster und Osnabrück v. J. 1413, das Rundschreiben des Erzbischofs Conrad III. von Mainz v. J. 1420, und andere.

Auch in unserer Zeit ist noch zu beherzigen, was Bischof Rudolph von Meißen in seinem Diöcesanconcil v. J. 1412 verordnete: „wir gebieten unter Strafe der Excommunication, daß kein Prälat oder Pfarrer oder Priester unserer Diöcese sich erkühne, Wunder, welche in Kirchen oder an Orten geschehen sein sollen, sie mögen genannt werden, wie sie wollen, zu publiciren, ehe dieselben von uns oder unserem Generalvikar genau untersucht, anerkannt und bekannt zu machen erlaubt worden sind“ [1]).

Eine interessante archäologische Notiz finden wir in Art. 5 der Eichstädter Verordnung v. J. 1453, des Inhalts: „bei der heiligen Messe soll sich Keiner so dem Altar nahen oder gar auf den Altar überlegen, daß er dem Priester in's Gesicht sieht und dadurch stört“ [2]). Wir erkennen hieraus, daß noch im fünfzehnten Jahrhundert viele Altäre die alte Stellung inne hatten, so daß der Priester dem Volke das Antlitz, nicht wie jetzt den Rücken zuwendete. Diese alte Stellung wurde zwar schon im dreizehnten Jahrhundert, als man den Altar weiter gegen Osten an den Chorabschluß vorrückte, vielfach aufgegeben; aber sie dauerte, wie eben die fragliche Eichstädter Synode zeigt, da und dort noch längere Zeit fort, und von Gavantus und Lohner erfahren wir, daß es, namentlich in Rom,

1) A. a. O. S. 59.
2) A. a. O. S. 302.

noch bis in die neueste Zeit solche Altäre gebe. Beide fügen bei, daß der an einem solchen Altare celebrirende Priester beim **Dominus vobiscum etc.** sich natürlich nicht umdrehe, sondern zuerst den Altar küssen, dann ohne von seinem Platze zu gehen, in der gewöhnlichen Weise die Grußformel sprechen solle [1]).

Auf wahrhaft betrübende Weise erfahren wir durch dieselbe Eichstädter Verordnung, wie schmählich das Loos vieler Pfarrer des 15. Jahrhunderts gewesen und welche Behandlung sie von „dem lieben guten Landvolk“ zu erdulden gehabt haben. In Artikel 9 heißt es nämlich: „An einigen Orten hielten die Bauern ihren Pfarrer an, das Vieh persönlich zu hüten. Dieß wird jetzt auf das strengste verboten; sollte jedoch ein Priester noch ferner dazu aufgefordert werden, so soll er so lange den Gottesdienst einstellen, bis die Bauern von dergleichen Forderungen abstehen“ [2]).

Sollen wir am vorliegenden Buche auch Einiges tadeln, so ist dieß besonders eine Aeußerung auf S. 116, wo es heißt: „der Nominalismus war um diese Zeit keineswegs neu, indem schon unter Papst Johannes XXII. der Franciskaner Wilhelm Occam denselben heftig vertheidigt und verbreitet hatte. Man nannte sie N o m i n a l e n, im Gegensatze zu den Realen, ... weil Erstere sich gern mit Wortkrämereien abgaben.“ Hiegegen ist zu bemerken, daß der Ausdruck Nominalismus keineswegs, wie es hier genommen werden will, mit W o r t k r ä m e r e i identisch

1) G a v a n t u s, thesaurus Rituum, cum observationibus M e r a t i, Venetiis 1749 fol. Pars II. Tit. V. p. 176. 177 b. L o h n e r, instructio practica p. 216.

2) A. a. O. S. 303.

oder auch nur verwandt ist. Im Gegentheile bedeuten die Worte Nominalismus und Realismus zwei entgegengesetzte philosophische Grundansichten über die Gattungsbegriffe. Ein Theil der mittelalterlichen Philosophen und spekulativen Theologen behauptete nämlich, nach dem Vorgange Roscelin's von Compiegne, die Gattungsbegriffe oder **Universalia**, z. B. der Begriff Baum, existiren nicht wirklich, sondern seien nur Worte, **flatus vocis** oder ***nomina***, blos durch Abstraktion entstanden, indem man jene Merkmale, welche den concreten Bäumen, Eichen, Fichten rc. gemeinsam sind, in den Universalbegriff Baum zusammenfasse, von den andern Merkmalen dagegen, welche bei verschiedenen Bäumen verschieden sind, abstrahire. Gerade darum nun aber, weil diese Richtung die Gattungsbegriffe für bloße **nomina** hielt, nannte man sie Nominalismus, ihre Bekenner Nominalisten. Im Gegensatze hiezu schrieben die sogenannten Realisten den Gattungsbegriffen eine eigene Realität zu, sofern sie Urbilder der concreten irdischen Dinge in der göttlichen Vernunft seien; die **universalia** seien darum, sagten sie, **ante rem**, d. i. sie existiren vor den concreten Dingen, nicht **post rem**, wie die Nominalisten behaupteten.

Weiterhin sind wir damit nicht einverstanden, daß **Dr.** Binterim überall Huß schrieb. Die richtige Orthographie dieses böhmischen Wortes ist Hus; das Wort Huß aber würde der Tscheche wie Husch aussprechen.

Richtiger wäre es wohl auch gewesen, wenn S. 18 Papst Gregor **XII.** nicht geradezu der Nachfolger Bonifacii **IX.** genannt worden wäre, denn zwischen beiden saß Innocenz **VII.** zwei Jahre lang auf dem römischen Stuhle. Endlich hätten wir gewünscht, daß auf S. **304** statt des

ungenauen Ausdruckes Heilbrunn die genauere Bezeichnung Heilsbrunn bei Nürnberg gewählt worden wäre, denn es ist hier wohl nicht an das größere und gegenwärtig berühmtere Heilbronn am Neckar zu denken.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch eine allerdings theilweise blos persönliche Sache zur Sprache zu bringen. In meiner Schrift über den Cardinal Ximenes sagte ich S. 165 in einer Note, das Mozarabische Meßbuch sei erst im Jahre 1504, nicht schon i. J. 1500, wie Binterim in seinen Denkwürdigkeiten (Bd. IV. Thl. 3. S. 116 f.) angebe, gedruckt worden. Hiegegen protestirt nun H. Binterim auf S. 572 des vorliegenden Buches, und beruft sich auf p. 475 (sollte heißen 474) des Mozarabischen Meßbuchs vom Jahre 1755. Es ist richtig, hier, in diesem neuern, dritthalbhundert Jahre jüngern Meßbuch wird dieß Datum angegeben; ich dagegen folgte dem alten Biographen des Ximenes, Alvar Gomez von Toledo, dessen Buch ich auch für meine Angabe citirte. — An einer anderen Stelle meiner Schrift über Ximenes (S. 171) sagte ich, in der Mozarabischen Messe wende sich der Priester nicht blos nach dem **Salve regina** am Schlusse zum Volke um, sondern auch früher schon bei einer Art **Orate fratres**, wobei er spreche: **Adjuvate me fratres in orationibus vestris et orate pro me ad Deum.** Ich citirte hiefür p. 3 des obengenannten Mozarabischen Meßbuchs, und Binterim gibt nun auch zu, daß in der Mozarabischen Adventmesse eine solche Hinwendung des Priesters zum Volke angedeutet sei; aber er will dieß nur auf die Adventmesse beschränken. Allein abgesehen davon, daß auch alle andern Messen die Worte **Adjuvate me etc.** enthalten, und daß bei der ersten Adventsmesse, weil sie

die erste des ganzen Missals ist, auch die Rubriken für's ganze Jahr angedeutet werden, wie bei uns im römischen Meßbuch, abgesehen von all' diesem lesen wir auf p. 7 des Mozarabischen Missals ausdrücklich: **in ista Missa** (für den ersten Adventssonntag) ***et in aliis* non vertitur sacerdos ad populum, nisi quando dixerit: *Adjuvate me fratres in orationibus vestris*.** Diese Stelle, glaube ich, spricht hinlänglich für mich. Vom Segen am Schlusse und der Umwendung des Priesters dabei sagt sie gar nichts, denn diese hängt mit dem **Salve regina** zusammen, wovon erst **p. 220 b** und **548 a** des Mozarabischen Meßbuchs die Rede ist. Uebrigens gestehe ich gerne mit Camden **(Praef. in Britan.): In multis me errare posse fateor, nec erroribus indulgebo; quis enim totam diem jaculans semper collineet?**

Hefele.

6.

Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis in's sechszehnte Jahrhundert. Von Ferdinand Piper, Professor der Theologie an der Universität zu Berlin. Erster Band, Mythologie der christlichen Kunst ꝛc. Erste Abtheilung. Weimar, Druck und Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs. 1847. XLIII u. 510 S. Oktav. Preis 4 fl. 50 kr.

Der Verfasser dieses interessanten Werkes geht von dem richtigen Gedanken aus, daß die Denkmäler der Kunst eine reichhaltige Quelle der Kirchengeschichte seien, indem

sich in ihnen das christliche Leben und selbst die christlichen Ideen abspiegeln. In gewisser Hinsicht will aber Herr Piper diesen monumentalen Quellen den Vorzug vor den schriftlichen geben, indem letztere, wie die Schriften eines Kirchenvaters, immer nur den Geist eines einzelnen Mannes, jene dagegen stets den der Gesammtheit offenbaren sollen. Er sagt darüber (S. IX): „Das fehlt eben in den Werken der Wissenschaft: aus den Schriften der Kirchenväter ersieht man die Bewegung des Dogma, wie sie auf den Höhepunkten des christlichen Bewußtseins fortschreitet; wobei es leicht sein kann, daß die unteren Schichten, der eigentliche Körper der Kirche (den nicht Bischöfe oder Doctoren der Theologie bilden), daß die Gemeinde unberührt davon geblieben. In den geistigen Haushalt der Gemeinde aber lassen vor Allem die Denkmäler blicken: nicht allein wegen des Einflusses, den sie haben, da sie am meisten populär sind, denn sie werden von Allen gesehen; sondern auch nach ihrer Entstehung — denn wo werden die Gedanken der Menschen offenbar, wenn es nicht auf Gräbern ist? Aber nicht blos die Herstellung von Leichensteinen und Grabmälern ist Angelegenheit aller Einzelnen: die mittelalterliche Kunst auch in ihren größten Aufgaben, der Erbauung und Ausschmückung der Kirchen, war getragen von der Begeisterung des christlichen Volkes insgesammt, daher auch die Theilnahme für ihre Werke allgemein war. — Also erschließen uns die Denkmäler Regionen des christlichen Lebens, wohin die schriftlichen Quellen meistens nicht dringen.“ — Der Hr. Verfasser hat jedoch hierin einen theilweise richtigen Gedanken durch zu scharfe Hervorhebung des Gegensatzes selber entstellt und ihm einen unwahren Beigeschmack gegeben. So richtig

es nämlich ist, daß die christlichen Kunstdenkmäler einer Zeit den geistigen Haushalt der ganzen Gemeinde gewissermaßen offenbaren, so unrecht ist es, Aehnliches den Werken der Kirchenväter u. dgl. geradezu abzusprechen; im Gegentheil wird jede tiefere Geschichtsanschauung davon ausgehen müssen, daß alle großen Schriftsteller auf der einen Seite so zu sagen die Produkte ihrer Zeitrichtung, auf der andern aber selbst wieder deren Erzeuger sind. Ein Athanasius z. B. ist keineswegs, wie der Verf. es vorauszusetzen scheint, ein isolirter Mann, der auf der Höhe seiner theologischen Bildung einsam speculirt; vielmehr hat in ihm und in seinen Schriften das orthodoxe Bewußtsein der ganzen damaligen Kirche seinen Ausdruck gewonnen, er ist Repräsentant des gesammten rechtgläubigen kirchlichen Bewußtseins, und wiederum dessen Vater und Erzeuger in weiten Kreisen. Von seinen schriftlichen Werken ist darum all' das zu rühmen, was der Verfasser in der mitgetheilten Stelle von den Denkmälern der Kunst sagt. Dagegen stimmen wir ihm bei, wenn er weiterhin klagt, daß das Studium der christlichen Kunstdenkmäler von den Theologen und Archäologen so sehr vernachläßigt, ja meistens ganz bei Seite gestellt, und damit der kirchen- und culturhistorischen Forschung ein so großer Schaden per lucrum cessans zugefügt werde. Bei solcher Sachlage unternahm es Herr Piper nach langen und, wie sich aus seinem Werke zeigt, umfassenden Vorstudien, aus dem großen Bereiche der christlichen Kunstgeschichte zwei Aufgaben für sich zur Bearbeitung auszuwählen, nämlich 1) die Symbolik der christlichen Kunst und 2) die sogenannte Mythologie derselben, d. i. die Antwort auf die Frage, welchen Einfluß die heidnische Mythologie auf die christliche Kunst

ausgeübt habe. Diese letztere Frage nun beantwortet der Verfasser im vorliegenden ersten Bande, welchem jedoch zu seiner Vervollständigung noch eine kurze zweite Abtheilung mangelt; in einem zweiten Bande aber wird später die Symbolik der christlichen Kunst ihre Bearbeitung finden und nachgewiesen werden, wie sich die Schätze der christlichen Erkenntniß in Symbolen zur Anschauung ausgeprägt hätten. In letzterer Beziehung hat der Verfasser mancherlei Vorarbeiten zur Seite; wogegen seine andere Aufgabe, den Einfluß der heidnischen Mythologie auf die christliche Kunst nachzuweisen, unseres Wissens noch niemals im Ganzen, in dieser Ausdehnung und in diesem Sinne, zu lösen versucht worden ist.

Der Verfasser theilt nun diesen Stoff, die Mythologie der christlichen Kunst, in zwei Abtheilungen, und handelt in der ersten von dem Einfluß der historisch-mythologischen Vorstellungen auf die christliche Kunst, in der zweiten erst noch zu erwartenden Abtheilung des ersten Bandes aber soll von der Aufnahme der heidnischen Naturgottheiten in die christliche Kunst gesprochen werden.

Nachdem im vorliegenden Bande zuerst die näheren Bestimmungen über die eigentliche Aufgabe gegeben und die Gründe für die ursprünglich feindliche Stellung des Christenthums zur Kunst angeführt sind, zeigt der Verfasser, daß nicht nur die Technik der heidnischen Kunst, wie sich eigentlich von selbst versteht, auf die christliche Kunst influencirte, und diese mit ihr in die gleiche Entartung hineinriß, sondern daß auch der Inhalt der heidnischen Kunst, namentlich von Constantin an bis in's neunte Jahrhundert und dann wieder vom zwölften Säculum an bis zum fünfzehnten auf die christliche Kunst

influencirte. Seit der Wiederherstellung der humanistischen Wissenschaften aber wurde das heidnische Element wie in der Literatur, so auch in der Kunst mächtiger, als je zuvor in der christlichen Aera, d. h. völlig selbstständig, und es bildete sich nun neben der eigentlich christlichen oder religiösen Kunst auch eine selbstständige weltliche aus, mit völlig freier und reicher Benützung des mythologischen Materials.

Blicken wir aber auf die ersten Zeiten der Kirche, so ging der eigentlichen Aufnahme mythologischer Vorstellungen in die christliche Kunst die vielfache Gewohnheit voran, bereits vorhandene heidnische Kunstwerke ganz unverändert oder mit geringen Zuthaten zu specifisch christlichen Zwecken zu verwenden. So hat man z. B. häufig heidnische Sarkophage mit bloßen Inschriften oder auch mit mythologischen Figuren zu christlichen Grabmälern verwendet, und diese neue Bestimmung des Denksteines durch ein paar christliche Worte neben der heidnischen Inschrift oder Verzierung angedeutet. Herr Piper beschreibt S. 43 ff. mehrere zum Theil berühmte Denkmäler dieser Art, namentlich einen prachtvollen Sarkophag aus Aix, der sich jetzt im Museum zu Marseille befindet, und mehrere römische Sarkophage. Besonders aber galt es im spätern Mittelalter für eine Auszeichnung, in den kostbaren Denkmälern des Alterthums bestattet zu werden, und Bischöfe und Fürsten haben darum in antiken Sarkophagen, die mit heidnischem Bildwerk geschmückt sind, ihre letzte Ruhestätte gefunden. Im Münster zu Aachen z. B. ist ein schöner antiker Sarkophag, mit der Vorstellung des Raubes der Proserpina, in welchen die Gebeine Carls d. Gr. nach Anordnung Kaiser Friedrich's I. i. J. 1165 gelegt sein sollen, ein anderer,

mit Satyrfiguren geziert, in der Kirche **S. Maria Aracoeli** zu Rom, bildet einen Theil des Grabmonuments von Papst Honorius **IV.** (Vgl. S. **47** f.) Der Hr. Verfasser hätte noch ein weiteres sehr interessantes Kunstwerk dieser Art anführen dürfen, das uns der bekannte Kunstkenner Carl Schnaase in seinen niederländischen Briefen S. **69** f. beschreibt. Es ist dieß ein zu Leyden in Holland befindlicher Sarkophag, entschieden christlichen Ursprungs, aus dem vierten oder fünften Jahrhundert, aber mit mehreren Basreliefs aus antiker Zeit, die ehemals andern Denkmälern angehörten, verziert. — Nicht minder geschah es, daß man heidnische Tempel in christliche Kirchen umwandelte, jedoch heidnische Bildwerke stehen ließ, oder auch antike Geräthschaften mit mythologischer Verzierung zu christlich-kirchlichen Zwecken gebrauchte. So ist z. B. der alte Bischofsstuhl von St. Peter in Rom jetzt in den bronzenen Thron der neuen St. Peterskirche eingeschlossen, mit Darstellungen der Thaten des Herkules ꝛc. verziert, und war ehemals wohl nichts Geringeres, als ein curulischer Stuhl gewesen. Ebenso ist das Faldistorium in St. Maria in Trastevere zu Rom ein heidnischer, mit Chimären verzierter Stuhl. Nicht selten wurden ferner antike Sarkophage zu Taufbrunnen verwendet; noch häufiger aber findet sich, daß antike Steine und Gemmen mit mythologischen Figuren zum Schmucke christlicher Crucifixe, Kelche, Reliquienkästen u. dgl. verwendet wurden. Man sah dabei ganz von dem Gegenstande der Darstellung ab, und faßte nur den hohen Werth und die rein ästhetische Schönheit dieser Gemmen in's Auge. So ist namentlich der Reliquienkasten der Drei Weisen zu Cöln mit sehr vielen solchen antiken Gemmen geziert, auf denen sich Jupiter, Juno,

Apollo, Diana, Venus, ja fast der ganze Olymp abgebildet findet (S. 60 ff.).

Von dieser Benützung schon vorhandener heidnischer Kunstwerke zu christlichen Zwecken führt der nächste Schritt zur wirklichen Herübernahme mythologischer Vorstellungen in die christliche Kunst, aber als Typen. Die ersten Typen dieser Art waren die formellen, wo nur die Form heidnisch, der Gedanke dagegen durch und durch christlich war. Als man z. B. anfing, den Sündenfall darzustellen, wählte man zu diesem biblischen Gedanken eine schon vorhandene heidnische Form, den Baum mit der Schlange, welcher sich häufig in antiken Reliefs, in Vasen und Gemmen ꝛc. findet, wenn der Raub der Hesperidenäpfel durch Herkules abgebildet werden wollte. Die Art und Weise, wie man diese That des Herkules in der heidnischen Kunst darstellte (daß z. B. die Schlange oder der Drache, der die Hesperidenäpfel bewachte, um den Stamm des Baumes geschlungen war), wurde das Vorbild oder der Typus für die christlichen Bilder des Sündenfalls. Ebenso wurde, um den auf einem feurigen Wagen zum Himmel fahrenden Elias darzustellen, das antike Bild des Sonnenwagens, auf welchem Apollo fährt, für die so beliebte Darstellung des guten Hirten aber die ähnliche antike des einen Widder tragenden Hermes zum Vorbild genommen. (Vgl. S. 66—87.) Noch häufiger geschah solches, als seit dem dreizehnten Jahrhundert die Künste durch das Studium der Antiken wiederhergestellt wurden. Von jetzt an sah man z. B. Marien mit einem Junokopfe, der h. Joseph erhielt eine Gestalt wie Homer, Simeon wurde zum Jupiter u. dgl. (S. 87 ff.).

Außerdem wurden die mythologischen Darstellungen

ferner auch zu sogenannten materiellen Typen verwendet, d. h. es wurde jetzt auch ein Theil der mythologischen Idee in die christliche Kunstdarstellung mit aufgenommen. Da z. B. im Heidenthum Apollo der Sonnengott und identisch mit der Sonne selbst ist, im Christenthum aber andererseits Christus die Sonne der Gerechtigkeit heißt, so sehen wir auf christlich-Constantinischen Münzen, namentlich zu Trier geprägt, das hl. Kreuz Christi mit dem Bildnisse des Sonnengottes zusammengestellt (S. 96 ff.). Dabei leugnet jedoch der Verfasser, daß die Apollobilder einen Einfluß auf die antiken Christusbilder gehabt und den Typus zu diesen gegeben hätten, und tritt damit der gewöhnlichen, besonders von Münter, Waagen und Wilhelm Grimm vertretenen Ansicht entgegen, daß in der ältesten christlichen Kunst Apollo den Typus für Christus hergegeben habe, und dieser darum anfangs bartlos dargestellt worden sei; erst später, wahrscheinlich in Folge einer alten Tradition hätten die Künstler angefangen, bärtige Christusbilder zu fertigen. Hiegegen führt unser Verfasser sehr gut und überzeugend aus: 1) daß der älteste Typus des Christusbildes (jugendlich und ohne Bart) nicht aus den Apollobildern, sondern aus den symbolischen Bildern des guten Hirten, welche nie ein Portrait Christi sein sollten, entstanden sei, und daß 2) die spätere Form der Christusbilder (mit Bart) nicht auf einer uralten Tradition über die wirkliche Gestalt Jesu beruhen könne, indem diese Bilder Christum als sehr schönen Mann darstellen, während die alten Kirchenväter ihm körperliche Häßlichkeit zugeschrieben haben. Vielmehr sei 3) dieser spätere Typus der Christusbilder also entstanden: je mehr die christliche Kunst ihrer selbst und ihrer höchsten Aufgabe sich bewußt wurde,

um so mehr mußte man hinausschreiten über den symbolischen Standpunkt (die Hirtengestalt); das Streben, Christum **persönlich** zur Darstellung zu bringen, nahm zu, der Hirtentypus genügte nicht mehr, man verlangte mehr Ausdruck, mehr Würde und Gewicht, und so ist aus der in christlichem Geist frei schaffenden künstlerischen Phantasie der andere Typus geboren worden. (Vgl. S. 100—105.)

So richtig all' dieß der Hauptsache nach ist, so hätte doch bei No. 2 beigefügt werden sollen, daß dem spätern Christustypus doch eine alte, freilich nicht uralte Tradition in dem Sinne zu Grunde lag, als das berühmte edessenische Bild, von welchem schon Moses von Chorene im fünften und Evagrius im sechsten Jahrhundert sprechen, auf die spätern Christusbilder einen vielfach bestimmenden Einfluß ausübte [1]).

Weiterhin führt der Verfasser aus, daß in alter Zeit Jupiter **niemals** den Typus zu einem Bilde Gottes des Vaters gegeben habe. Ueberhaupt habe die Kunst des christlichen Alterthums und des frühesten Mittelalters sehr selten Gott den Vater darzustellen gesucht, und wenn derselbe je nach Anleitung alttestamentlicher Theophanien in menschlicher Gestalt gebildet wurde, so erscheine er jugendlich nach dem Typus, den man dem Sohne Gottes gegeben hat (S. 115). Auch auf Christus wurden von der alten und frühesten mittelalterlichen Kunst die Jupiterszüge schwerlich jemals übergetragen, denn die alten Christen betrachteten die heidnischen Götter als Dämonen, und konnten darum von diesen unmöglich eine Form für ihren

---

1) Vgl. meine Abhandlung über Christusbilder in dem Freiburger Kirchenlexikon von Dr. Wetzer und Dr. Welte, Bd. II. S. 522.

wahren Gott und den Gottmenschen entlehnen (S. 117 ff.). Viel lieber setzten sie dagegen den Herrn mit großen Heroen der alten Welt, namentlich mit Orpheus in Parallele, so daß in alten Denkmälern Christus öfters unter dem Bilde des die Thiere zähmenden Orpheus dargestellt ist; Herkules wurde ein Typus des Jonas und Simsons, weil er, wie Letzterer, einen Löwen erlegte, und ähnlich wie Ersterer in den Bauch eines Meerungeheuers einging, freilich um dessen Eingeweide zu verwüsten; Theseus endlich wurde wegen seines Kampfes mit dem Minotaurus als Typus David's gebraucht (S. 121—138). Erst nachdem die Humanisten geraume Zeit die Unart eingeführt hatten, den christlichen Gottesbegriff in ihren Schriften durch Jupiter auszudrücken, die hl. Jungfrau nach heidnischer Art eine **mater Deorum** zu nennen, wagte es zum ersten Mal Michel Angelo in seinem berühmten letzten Gerichte (1541), Christo Jupiterszüge zu geben. Ebenso machten es nunmehr auch Andere, besonders hundert Jahre später der berühmte französische Künstler Nicolaus Poussin; und überdieß wandte man jetzt auch auf die hl. Jungfrau allerlei antike Typen an. Bald wurde sie als Vestalin, bald als Diana, bald sogar als Venus dargestellt, und die wohlbekannten schwarzen Marienbilder sind, wie Manche meinen, durch den Einfluß des ephesinischen ebenfalls schwarzen Dianabildes entstanden (S. 141. 157).

Aber die Mythologie wirkte nicht blos durch Typen auf die christliche Kunst ein, sondern es wurden auch, zumal in spätern Zeiten, manche mythologische Figuren geradezu in ihrer eigentlichen Bedeutung in die christlichen Kunstwerke aufgenommen, und hievon handelt der Verfasser von S. 158 bis zu Ende dieses Bandes.

Schon im christlichen Alterthum hatte man kein Bedenken, Satyrköpfe als Verzierung an christlichen Bildwerken anzubringen (S. 163). Besonders häufig finden sich auf altchristlichen Münzen und anderen Werken Abbildungen der **Dea Victoria**, des Mars und Apollo. Sogar ein altes Diptychon, das berühmte Barberinische aus dem vierten Jahrhundert, hat nicht weniger als fünfmal das Bild der Victoria, neben dem Bild Christi 2c. (S. **164**. **173**). Ferner findet man auf alten christlichen Hochzeitdenkmälern Bilder der Venus, Amors und der Musen, auf Grabdenkmälern die antiken Genien des Todes, Psyche und Amor, bacchische Vorstellungen und sogar den Nachen des Charon (S. **186**—**230**). Es ist klar, alle diese Bilder wurden hier in ihrer eigentlichen Bedeutung, wie sie selbe in der Mythologie hatten, genommen; aber Victoria, Venus, Amor und Charon 2c. galten dabei den christlichen Künstlern nicht als Personen, wie im Heidenthum, sondern als Personificationen. — Noch viel mehr steigerte sich der Gebrauch mythologischer Motive seit dem zwölften Jahrhundert, namentlich durch Dante, und es bildete sich nun eine ausgedehnte Benützung der Mythen zu Allegorien in Poesie, Rhetorik und in den zeichnenden Künsten, bis endlich von der neueren Kunst die Mythologie als völlig selbstständiges Element aufgenommen wurde. Wegen des Details in diesen Beziehungen müssen wir auf das Buch selber verweisen, und wollen nur noch bemerken, daß die mittelalterlichen Künstler sehr gerne und häufig berühmte Personen der heidnischen Zeit, Philosophen, Heroen und Sibyllen mit den Propheten des A. T. und den Heiligen des neuen Bundes zusammenstellten. So hat z. B. Georg Syrlin an den herrlichen

Chorstühlen des Ulmer Münsters auf der einen Seite die heidnischen Dichter und Weisen: Secundus, Quintilian, Seneca, Ptolemäus, Terentius, Cicero und Pythagoras, auf der andern Chorseite aber und in dem Stuhle hinter dem Kreuzaltar sieben Sibyllen angebracht, über die einen und andern aber alt- und neutestamentliche Heilige gestellt, so daß zuerst das erleuchtete Heidenthum, höher das begeisterte A. T. und über beiden hervorragend die Zeugen der christlichen Welt erscheinen. An dem sogenannten schönen Brunnen zu Nürnberg aber, um's Jahr 1360 von Sebald Schonhover ausgeführt, sieht man unten die 9 starken weltlichen Helden: Hector, Alexander d. Gr., Julius Cäsar, Josua, David, Judas Maccabäus, Chlodwig, Carl d. Gr. und Gottfried von Bouillon, während sich weiter oben 8 Statuen aus der biblischen Geschichte befinden. Endlich, um noch ein Beispiel anzuführen, ist das berühmte Grabmal des h. Sebald zu Nürnberg, von Peter Vischer von 1508—1519 in Bronce ausgeführt, sowohl mit Bildern aus dem Leben des h. Sebald und Apostelbildern, als auch mit Tritonen, mit Silen, Pan, Hercules und Perseus geschmückt.

Den Schluß des vorliegenden Bandes macht eine sehr schöne Abhandlung über die Sybillen, namentlich ist die Tiburtinische und die vielfach von den Künstlern dargestellte Vision, worin sie dem Kaiser Augustus die heilige Jungfrau mit dem Christuskinde gezeigt haben soll, ausführlich besprochen. Diese Vision soll Augustus in seiner Wohnung auf dem Capitol gehabt und darauf Christo einen Altar (ara) erbaut haben, weßhalb die an dieser Stelle errichtete Kirche zu Rom noch jetzt S. Maria ara

coeli heißt, und mit mehreren Darstellungen dieser sibyllinischen Vision geschmückt ist.

Möge der Hr. Verfasser den zweiten Band in Bälde nachfolgen lassen.

Hefele.

7.

Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde, entworfen von Dr. **August Neander.** Zweite, umgearbeitete Auflage. Hamburg und Gotha, Verlag von Friedrich und Andreas Perthes. 1848. XIV und 523 S. Preis 4 fl. 24 kr.

Unter den vielen ausgezeichneten Männern, welche Gott seiner Kirche, besonders wenn sie in bedrängter Lage war, erweckt hat, nimmt der hl. Bernhard eine der ersten Stellen ein. War es nun, um die Worte eben dieses Kirchenlehrers zu gebrauchen, gewiß immer der Mühe werth, das leuchtende Leben der Heiligen zu beschreiben, damit sie zum Spiegel und zum Beispiel dienen und gleichsam eine Würze abgeben für das Leben der Menschen auf Erden, insofern sie dadurch auf gewisse Weise bei uns auch nach ihrem Tode noch fortleben, und Viele von denen, welche lebend gestorben sind, zum wahren Leben zurückrufen; so konnte ein Werk, wie die vorliegende Monographie, wenn nur einiger Maaßen gelungen, schon zum Voraus einer günstigen Aufnahme sich versichert halten. Wie nämlich die Persönlichkeit, das ganze Leben und Wirken eines an Geist und Herz, durch Wissenschaft, Frömmigkeit und Thatkraft gleich ausgezeichneten Mannes für uns des Interes-

santen und Anziehenden mehr bietet als das Leben eines Mannes, der zwar ganz Gott und der Tugend lebt, aber so ziemlich ferne von der Welt, ohne auf sie einen bedeutenden Einfluß auszuüben: so muß auch eine Monographie, welche das Bild eines Mannes von so tief christlichem Gepräge und so eigenthümlicher Kraft vorführt, weit mehr unser Interesse erregen, als eine legendenartige, zu einem paränetischen Zwecke abgefaßte Biographie eines so zu sagen mehr gewöhnlichen Heiligen. Daß der Verfasser einer derartigen Monographie, soll sie anders kein Phantasiegebilde und keine Caricatur, sondern eine objektiv gehaltene Darstellung ihres Gegenstandes sein, mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, begreift sich leicht, und diese Schwierigkeiten steigerten sich bei Hr. Neander um so mehr, als sein Standpunkt in dogmatisch-kirchlicher Hinsicht ein von dem des hl. Bernhard durchaus verschiedener ist. Betrachten wir nun etwas näher, wie der Hr. Verf. vorliegenden Buches seine Aufgabe gelöst hat.

Die erste Auflage obiger Monographie erschien, wie der Hr. Verf. sagt, „in der Zeit der schönen Morgenröthe unseres befreiten, verjüngten Vaterlandes,“ d. h. im Jahr **1813.** Also mehr denn fünf und dreißig Jahre liegen zwischen dem Erscheinen der ersten und zweiten Auflage unseres Buches, gewiß eine lange Zeit, und doch würde man irre gehen, wollte man hieraus den Schluß ziehen, die Arbeit sei eine mißlungene, etwa wie die Ellendorfs, und habe eben deßwegen auch nur schwachen Anklang gefunden. Im Gegentheil; von manchen Seiten wurde dem Buche eine recht freundliche Aufnahme zu Theil, so daß es nach **15** Jahren vergriffen war, und eine zweite jedoch umgearbeitete Auflage von Vielen gewünscht wurde. Allein

die Herausgabe seiner Kirchengeschichte und andere Berufsarbeiten hinderten den Hr. Verf., auf diesen Wunsch einzugehen, bis im Septbr. 1847 Augenleiden sich einstellten, die ihm die Fortsetzung seiner Kirchengeschichte unmöglich machten, wohl aber noch die Umarbeitung eines schon fertig daliegenden Werkes, das die Vergleichung einer nicht so vielseitigen Art von Quellen verlangte, zuließen.

Das ganze Buch theilt sich in drei Hauptabschnitte; der erste behandelt Bernhard's Leben bis zum päpstlichen Schisma im Jahre 1130, seine Erziehung, seinen religiösen Entwicklungsgang, seinen Eintritt in den Cistercienserorden, seine Wirksamkeit als Abt von Clairvaux, sein Verhältniß und seine Stellung zu Peter von Clugny und den Clugnyacensern S. 1—84.

„Schon in diesem Abschnitte seines Lebens sehen wir Bernhard im Kleinen und Großen thätig, mit den Angesehensten des geistlichen und weltlichen Standes in und außer Frankreich in Berührung und von ihnen zu Rath gezogen, wie er an den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche einflußreichen Antheil nimmt. Wir hören ihn mit rücksichtslos strafendem Ernste gegen Unordnungen, Mißbräuche und herrschende Laster in der Kirche reden, zu einem der geistlichen Bestimmung angemessenen Leben Einzelne mit nachdrücklicher Würde ermahnen. Wir sehen ihn für das Ansehen und die Vergrößerung seines Ordens wirken, für Unterdrückte und Leidende durch seine Fürbitte und ernste Rüge des ihnen geschehenen Unrechts bei Großen sich verwenden, die Unabhängigkeit der Kirche gegen Monarchen vertheidigen, und auch den freimüthigen Widerspruch gegen Päpste, wo diese dem Interesse der Kirche zuwiderhandeln, nicht scheuen.“

Ehe wir das Buch weiter ansehen, erlauben wir uns hier ein paar Bemerkungen. Nachdem der Hr. Verf. dargethan, daß auf Bernhards Erziehung seine fromme Mutter den wohlthätigsten Einfluß ausgeübt, und ihn für den geistlichen oder Mönchsstand dem Herrn geweiht habe, wird S. 7 angedeutet, daß sie zu letzterem Schritte besonders auch in Folge eines Traumgesichtes gekommen sei. Wohl ist nun die Auslegung, die ein Mönch, den sie um Rath fragte, dahin abgab: „ihr Kind werde ein eifriger und standhafter Streiter für die Kirche werden," beigefügt, das Traumgesicht selber aber wird dem Leser nicht mitgetheilt. Es ist aber dieses: es kam ihr vor, als wäre sie von einem weißen Hunde entbunden worden, der ungemein laut gebellt habe. — S. 25 wird gesagt, durch das Chrodegang'sche Institut wurden „die Geistlichen als ein Domkapitel mit einander verbunden, aus der knechtischen Abhängigkeit von dem Bischof befreit, in ein mehr kollegialisches Verhältniß zu demselben gesetzt und zu einem ernsteren geistlichen Leben mit einander vereinigt." Wir haben wohl nicht nöthig, die Leser der Quartalschrift erst darauf aufmerksam zu machen, daß hier Wahres mit Falschem vermischt ist. Wenn der ehrwürdige Bischof Chrodegang von Metz im J. 765 alle Cleriker seiner Kirche, junge und bejahrte, hohe und niedere, in einer Wohnung zu einem gemeinsamen Leben nach der von ihm ausgearbeiteten Regel versammelte, damit sie so, losgetrennt von der Welt, und befreit von den Sorgen des Lebens, ungestört ihrem Berufe leben könnten; so ist dieses doch etwas ganz anderes, als was man unter einem Domkapitel versteht, von dem kollegialischen Verhältnisse, in das die Cleriker durch die vita canonica zu dem Bischofe gesetzt worden sein

sollen, gar nicht zu reden. Erst 100 Jahre nachher und noch später gingen aus den Canonicaten die Domkapitel hervor, ohne daß jedoch die Capitularen Collegen des Bischofs geworden wären. —

Auch mit dem Urtheil, welches der Verf. S. 14 ff. über das Mönchthum jener Zeit abgibt, können wir uns nicht einverstanden erklären. Wenn sonst von Klöstern und kirchlichen Orden die Rede ist, da wissen die zahlreichen Feinde dieser Institute mit Hr. Saalbader im Wandsbeker Boten nichts anderes in ihnen zu erkennen als Genossenschaften von „dick' Bäuchen 2c."; anders Hr. Neander; nach ihm stellte sich damals im Mönchthum „der rohen Verweltlichung die ascetische Entweltlichung, das Streben nach übermenschlicher Unterdrückung der natürlichen Bedürfnisse, Ertödtung, nicht Verklärung der Sinnlichkeit entgegen." Den hl. Bernhard selber vermögen wir allerdings gegen den Vorwurf, daß er eine Zeit lang in der Ascese zu weit gegangen, nicht zu vertheidigen, insofern er, was er nachher selbst bereute, durch solche Anstrengungen und Entbehrungen, auf Kosten dessen, was die Natur verlangt, seine Gesundheit zerstörte und den Grund zu den Krankheiten legte, mit denen er nachher zu kämpfen hatte. Daß aber das damalige Mönchthum als solches einer übertriebenen und darum sündhaften Ascese sich hingegeben und nicht so fast eine vernünftig-sittliche Beherrschung als vielmehr eine manichäisch-gnostische Vernichtung der sinnlichen Natur angestrebt habe, dieß ist eine Behauptung, die sich historisch nicht begründen läßt. Uebrigens begreift es sich von selbst, daß die Orden jener Zeit, wie z. B. die Cistercienserмönche, vorherrschend die ascetische Richtung einzuschlagen hatten, wenn sie gegenüber

der damaligen rohen Verweltlichung und sinnlichen Verweichlichung ihre Mission erfüllen wollten. In dieser Hinsicht äußert sich selbst Neander gleichsam zur Entschuldigung Bernhards wegen seines ungemessenen Strebens nach „entmenschlichender Mönchsvollkommenheit“ also: „vielleicht hätte er (Bernhard) in gesundem Leibe nicht so Großes wirken können, wie jetzt in dem abgezehrten. Ungeheuer war der Eindruck der höheren ihn beseelenden Kraft in einem so abgelebten, hinfälligen Organe. Die Zeitgenossen zeugen davon, wie mächtig er durch die Gewalt seiner Rede, durch seine bloße Erscheinung auf Menschen aus allen Ständen einwirken konnte. Als er in Deutschland den Kreuzzug verkündete, wurden Menschen, die seine Sprache nicht verstehen konnten, durch den Eindruck der Erscheinung des Redenden zu Thränen gerührt.“ S. 19. vrgl. S. 338. 464.

Der zweite Abschnitt des Buches S. 85—318 umfaßt die Zeit von dem Schisma nach dem Tode des Papstes Honorius II. bis auf Eugenius III. 1130—1145, und führt uns Bernhards Wirksamkeit zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens, einige andere Züge von Bernhards Einwirkung auf kirchliche und politische Verhältnisse unter Innocenz II. und seinen Kampf mit Peter Abälard und Arnold von Brescia vor.

War schon bisher Bernhards Wirksamkeit eine eben so ausgebreitete als segensreiche, so knüpfte sich doch erst vom Jahr 1130 an seine Person sein Jahrhundert; die politischen und kirchlichen Kämpfe öffneten ihm jetzt einen ungemein ausgedehnten Wirkungskreis, den er als wunderthätiger Glaubensheld, mystischer Theologe, gewaltiger Redner, strenger Sittenlehrer und umsichtiger Schiedsrichter

mit überlegener Geisteskraft und rastloser Thätigkeit auszufüllen wußte. Eben wegen dieser erhabenen Stellung Bernhards und um sie einiger Maaßen begreifen und würdigen zu können, mußte der Hr. Verf. auf die verschiedenartigsten Verhältnisse und Angelegenheiten, zu denen Bernhard in dieser oder jener Beziehung gestanden hatte, in der Art eingehen, daß seine Biographie die Signatur eines historischen Gemäldes jener ganzen Zeit annahm.

Bevor der Hr. Verf. von Bernhards Kämpfen mit den der seinigen entgegengesetzten theologischen Richtungen seiner Zeit redet, wird dessen eigener theologischer Standpunkt v. S. 133—169 etwas näher in's Auge gefaßt. Die Nachweisung, daß Bernhard mit Augustin und den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern seiner Zeit ganz die nämlichen Grundsätze habe über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, der Gnade zum freien Willen ꝛc. ist im Allgemeinen recht klar und lichtvoll; daß sich aber Bernhard von ihnen (Augustin ꝛc.) in einem wichtigen Punkte unterscheide, „worin er ein tieferes Verständniß der paulinischen Lehre zu erkennen gebe und als Vorläufer des Protestantismus erscheine, ein Punkt, der, weiter entwickelt, ihn zu manchen wichtigen, mit der kirchlichen Anschauungsweise seiner Zeit streitenden Ergebnissen geführt haben müßte," diese höchst auffallende Behauptung hat Neander keineswegs genügend begründet. „Die herrschende Auffassung, seit Augustin, sagt er, hob in der Rechtfertigung des Menschen das subjective Element hervor, die justificatio als innere Gerechtmachung, Heiligung, die subjektive göttliche Lebensgemeinschaft mit Christus; Bernhard aber war, so viel wir wissen, der Einzige in dieser Zeit, der Erste nach Jahrhunderten, der durch tieferes Verständniß des

Paulus von dem inneren Leben aus und durch die unter seinen inneren Kämpfen gemachte Erfahrungen dahin geführt wurde, das objektive Moment bei der Rechtfertigung besonders hervorzuheben, das Vertrauen auf die objektive Gnade der Erlösung in ihrer Anwendung auf den, der durch den Glauben sie sich aneignet.“ Allerdings wurde vor Bernhard bei der Rechtfertigung des Menschen das subjektive Element hervorgehoben, die **justificatio** als eine Erhebung aus dem Zustande der Sündhaftigkeit in den der Gnade und der Kinder Gottes, d. h. als Vernichtung der Willensverbindung mit dem sündigen Adam (Aufhebung der Erbsünde und jeder andern vor der Rechtfertigung begangenen) und Eingehung der Gemeinschaft mit Christus dem Gerechten und Heiligen, mithin negativ als Entsündigung und positiv als Heiligung aufgefaßt; neben dieser einen Seite (d. subjektiven Element) — und sie bildet den strengsten Gegensatz zur protestantischen Auffassung, wornach nämlich Christus nur seinen Gnadenmantel auf den Gläubigen wirft, unter welchem sofort die fortwährende Sündhaftigkeit von Gott nur nicht bemerkt wird — wurde aber auch die andere Seite, das objektive Moment bei der Rechtfertigung, stets geltend gemacht, die Entsündigung und Heiligung des Menschen dargestellt nicht als von diesem gewirkt oder durch die Dispositionswerke verdient, sondern als von Christus aus freier Gnade dem Gläubigen mitgetheilt. Beide Momente bei der Rechtfertigung nicht bloß das objektive sondern auch das subjektive hielt Bernhard ganz in Uebereinstimmung mit der beständigen Lehre der katholischen Kirche fest, was wir jedoch nicht erst lange beweisen wollen, da Neander eigentlich selbst es zugibt, wenn er sagt: „allerdings hielt er (Bernhard) das Objek-

tive und das Subjektive in dem Begriffe der **justificatio** nicht immer scharf aus einander, und verfiel (**sic!**) auch zuweilen in die gewöhnliche religiöse Anschauungsweise und Sprache seiner Zeit.“ Dem Gesagten zufolge können wir es nicht begreifen, wie der Hr. Verf. ohne das katholische Dogma von der Rechtfertigung zu verdrehen, oder es für das protestantische auszugeben, in Bernhard einen Vorläufer des Protestantismus erblicken konnte. Bernhards Lehre über die Rechtfertigung stimmt ganz mit der kirchlichen überein [1]), und nur darin könnte man etwa eine Differenz finden wollen, wenn er z. B. in seiner Anrede an Christus [2]) sagt, der Mensch werde durch den Glauben allein gerechtfertigt. Allein wir glauben nicht, daß Neander hieraus den Schluß ziehen wird, Bernhard habe dadurch **anticipando** die protestantische Rechtfertigungslehre aufgestellt, da jeder, der mit der Scholastik nur einiger Maaßen bekannt ist, gar wohl weiß, daß die Scholastiker unter dem allein rechtfertigenden Glauben die **fides formata**, d. i. den Glauben verstanden, der als seine Seele, als sein belebendes, gestaltendes Princip (**forma**) die Liebe in sich hat, weßwegen er auch **fides charitate formata, animata, fides viva, vivida** genannt wurde. Also selbst der Schein, als stimme Bernhard mit der protestantischen Rechtfertigungslehre wenigstens in dem Satze: „durch den

---

1) Vgl. Möhler's Symbolik, 5. Aufl. S. 100 ff.

2) Die Stelle heißt: At vero justitiae tuae tanta ubique fragrantia spargitur, ut non solum justus, sed etiam ipsa dicaris justitia, et justitia justificans. Tam validus denique es ad justificandum, quam multus ad ignoscendum. Quamobrem quisque pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, credat in te qui justificas impium, et *solum justificatus per fidem*, pacem habebit ad Deum.

Glauben allein werde der Mensch gerechtfertigt," überein, muß bei näherer Betrachtung schwinden, insofern auch Bernhard, wie aus Stellen, die Neander selbst beigebracht hat, ganz deutlich erhellt, unter dem rechtfertigenden Glauben die **fides charitate formata** versteht, während z. B. Luther von einer **fides formata**, „das ist von dem Glauben, der seine rechte Art und Gestalt von der Liebe empfahen soll," nichts wissen will, sie vielmehr für einen „eitlen, erdichten Schein und falsche triegliche Teuscherei des Evangelii"[1]) ausgibt. Wo möglich noch weniger stichhaltig ist der zweite Grund, auf den hin Neander den Bernhard zum Vorläufer des Protestantismus stempeln möchte. Bernhard soll nämlich eine merkwürdige Polemik gegen eine um sich greifende übertriebene Marienverehrung zu erkennen geben und dadurch eben eine vorherrschende Richtung auf Christus offenbaren, vergl. S. **160**. Allein in Bernhard hatte Maria einen ihrer eifrigsten Verehrer, und wenn er sich auch mit vielen Andern nach ihm gegen das Fest ihrer unbeflekten Empfängniß aussprach, das bekanntlich auf keinem Dogma beruht, so ist er doch weit entfernt von der vorgeblichen Polemik, die ihm, wie es scheint, selbst von Neander nicht im Ernste zugeschrieben wird, da er an einer andern Stelle behauptet, „Bernhard selbst sei in der Heiligen- und Marienverehrung seiner Zeit befangen (**sic!**) gewesen." Daß übrigens auch die vernünftigsten Gründe für die Reliquien- und Heiligenverehrung, wie sie der Abt Peter von Clugny gegen die Petrobrusianer, vrgl. S. **443**, und später das Concil von Trient, **sess. 25**, geltend machte, bei Hr. Neander keine Anerkennung finden,

1) Vgl. Luther's Werke. Wittenb. Ausg. I. Thl. S. 47.

dieß begreift sich nur aus confessioneller Befangenheit. Eine solche läßt sich auch aus der Art und Weise erkennen, wie Neander den Abälard und dessen philosophische und theologische Ansichten würdigte. Neander selbst gibt zu, daß Abälard vielfach vom Kirchenglauben abgewichen sei, (vrgl. S. 170. 208. 206. 228 und besonders 229); gleichwohl aber nimmt er für ihn und seine Sache bald mehr, bald weniger offen Partie. Ein Fall möge unsere Behauptung bestätigen. Da die häretischen Lehren Abälards zumal bei dem großen Einflusse, den er vorzugsweise auf die studierende Jugend ausübte, immer weiter um sich griffen, konnte es bald an einer Reaction hiegegen nicht fehlen. Wilhelm, früher Abt von Thierri, zog zuerst aus Abälards Schriften 13 häretische Sätze aus, und forderte auch den Bernhard auf, gegen diese Häresie anzukämpfen. Dieser suchte nun wirklich, zuerst unter vier Augen, dann in Gegenwart von zwei Zeugen, den Abälard von seinen Irrthümern zu heilen, aber vergebens; dagegen verlangte Abälard von dem Erzbischof von Sens die Zusammenberufung einer Synode, auf welcher seine Sache entschieden werden sollte. Der Erzbischof glaubte, dieses Verlangen nicht zurückweisen zu können, und forderte Bernhard auf, daß er mit Abälard auf einem im J. 1140 zu versammelnden Concil erscheinen sollte. Nur ungern verstand sich Bernhard hiezu, doch seine gute Sache ließ ihn am Siege nicht einen Augenblick zweifeln. Wirklich sprach auch das Concil, welchem der König selbst, die angesehensten Bischöfe und Aebte, sowie auch viele Magistri aus allen Theilen Frankreichs und viele gelehrte Cleriker, vrgl. S. 255 f. beiwohnten, über die vorgelegten 13 Sätze Abälards das Verdammungsurtheil aus. Als aber dieser Tags darauf befragt wurde, ob er

jene Sätze als die seinigen anerkenne, ob er sie widerrufen oder vertheidigen wolle, da appellirte er an den Papst. Auf dieses hin berichteten die Bischöfe des Concils dem Papste das Vorgefallene mit der Bitte um die Bestätigung ihres Urtheils, die denn auch wirklich erfolgte. Wir wissen nicht, wie Abälard hätte schonender behandelt werden können, und man sollte glauben, gegen diese Procedur werde sich nichts einwenden lassen. Doch anders urtheilt Neander. „Wie man auch, sind seine Worte, über das Materielle (sic!) dieses Urtheils (des Papstes) denken mag, so läßt es sich doch in formeller Hinsicht auf keinen Fall rechtfertigen. Es kann insofern nur als Handlung der Willkühr erscheinen. Offenbar war Alles nur das Werk Bernhards. Abälard war verdammt auf das Zeugniß seiner Gegner, ohne daß man seine Vertheidigung gehört, ohne daß man untersucht, ob jene aufgezeichneten Sätze wirklich in seinen Schriften enthalten wären, ob sie nicht in dem Zusammenhang einen ganz andern Sinn erhielten, ob sie nicht Abälard anders verstanden habe," S. 275 f. Diese Anklage Neanders hätte höchstens dann etwas für sich, wenn dargethan werden könnte, daß die Bischöfe des Concils, sei es aus Unfähigkeit oder Trägheit, ein leichtfertiges Verdammungsurtheil gefällt und auch den Papst zu einem solchen vermocht haben. Allein Alles spricht für das Gegentheil, und nur der fanatische Schüler Abälards, der junge Berengar, den Neander selbst als partheiisch bezeichnet, schildert das Concil „als ein aus lauter Betrunkenen bestehendes, die nachgesagt hätten, was ihnen vorgesagt worden."

Der dritte Abschnitt des Buches behandelt die letzte Epoche von Bernhards Leben unter der Regierung des Papstes Eugen III. von 1145—1153. Was hier der

Reihe nach zur Sprache kommt, ist folgendes: **A.** Bernhards Kampf für den Papst, dessen Flucht nach Frankreich und Verbindung mit Bernhard, Verkündigung des Kreuzzuges durch ihn, Verhältniß zu der Prophetin Hildegard und Streit mit Gilbert als neuem Vertreter der dialectischen Richtung S. **319—387.** **B.** Bernhard und die antikirchlichen Sekten S. **387—473.** **C.** Rückkehr des Papstes Eugen nach Rom, letzter Kampf mit Arnolds Parthei, dessen letzten Schicksale, Bernhards Verbindung mit dem Erzbischof Malachias aus Irland, unglücklicher Ausgang des letzten Kreuzzuges, Bernhards Werk **de consideratione**, seine letzten Lebensjahre bis an seinen Tod, S. **473—523.**

Kommen im zweiten Abschnitte unserer Monographie einzelne Partien vor, die den hl. Bernhard mehr nur im Hintergrunde des Gemäldes erblicken lassen und wegen ihres theilweise abstracten und dogmenhistorischen Gepräges kein sonderlich allgemeines Interesse darbieten; so tritt Bernhard dagegen im dritten Abschnitt wieder mehr in Vordergrund, Alles ist voll Leben und Bewegung; mit unermüdetem Eifer sucht er allenthalben, in Italien wie in Frankreich und Deutschland, der dem Primate zukommenden Macht Anerkennung zu verschaffen und sie zu heben, im Volke und Clerus ein wahrhaft christliches Leben zu gründen und zu pflegen, und besonders wußte er das christliche Abendland für seine Herzensangelegenheit, das hl. Land nämlich aus den Händen der Ungläubigen vermittelst eines Kreuzzuges zu befreien, mit lebhafter Begeisterung zu erfüllen. In gleichem Grade sehen wir Bernhards volle Kraft und Energie von den damals so zahlreich auftauchenden Secten in Anspruch genommen, welche die Kirche als von ihrer Idee abgefallen ausgaben und darum von ihr sich trennten,

mit der Prätension, nur bei ihnen finde sich das wahre Christenthum, sie allein seien die Auserwählten, die Reinen, *καθαροί*. So wenig es hier der Ort ist, dem Hr. Verf. in seiner Darstellung und Würdigung genannter Secten bis ins Einzelne zu folgen, so sehr dürfte die Charakterisirung seines theologischen Standpunktes am Platze sein, um so mehr, als von ihm aus sich über das Ganze das gehörige Licht verbreitet, und die einzelnen schiefen und falschen Urtheile in ihm sich gründen. Dieser Standpunkt des Hr. Verf. läßt sich aber leicht erkennen aus seinen eigenen Worten S. **VI** und **VII**: er strebe „nach dem Wiederaufbau jener neuen protestantisch-katholischen Kirche, welche von dem Einen Grunde aus, von dem jeder ächte Bau für das Reich Gottes ausgehen muß, Alle verbinden wird bei aller Verschiedenheit der theologischen *τρόποι παιδείας*, die einander gegenseitig ergänzen und die Einheit nicht in der todten Einförmigkeit, sondern der lebendigen Mannigfaltigkeit darstellen sollen.“ Hierin spricht sich allerdings eine theologische Anschauung aus, welche sich rühmlich unterscheidet von jener bekannten „falschen, geist- und herzlosen Aufklärung, welche in dem Dünkel einer sich spreizenden Armseligkeit das Größte und Herrlichste früherer Jahrhunderte verachten ließ“ S. **XII**; wer aber daraus bei Neander auf eine Sympathie für die katholische Kirche als solche schließen wollte, der würde sich sehr täuschen; er will allerdings eine katholische Kirche, aber eine protestantisch-katholische; er will nicht die Einfachheit des ersten Stadiums der christlichen Kirche wiederherstellen und mit Ueberspringung der geschichtlichen Vermittlung Alles zur ersten Wiege zurückführen, er nimmt vielmehr eine dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums entsprechende gesunde

Entwicklung an, verkennt das Wirken des hl. Geistes in der katholischen Kirche selbst während des verschrieenen Mittelalters nicht, hält sogar die Herrschaft des kirchlich-theokratischen Princips und die kirchlich-theokratische Erziehung für die damaligen Verhältnisse für ganz geeignet, wo nicht gar für nothwendig; aber das katholische Kirchthum gilt ihm dabei gleichwohl nur als eine höchst unvollkommene Form des Christenthums, die Entwicklung, welche dieses in der Kirche gefunden, erscheint dem Verf. als von vielen jüdischen, veräußerlichenden und der reinen Wahrheit des Evangeliums widersprechenden Elementen durchdrungen und getrübt, und darum nimmt er auch offen Partei für jene Männer, „welche im Gegensatz mit dem kirchlich-theokratischen System auftraten, als Vorläufer derjenigen Richtung, welche in der deutschen Reformation nachher siegreich durchdringen sollte." Darin, daß die Kirche ihrer Idee nicht in allweg und vollkommen entsprach, daß sich im Mittelalter an ihr auch Flecken und Mißbräuche wahrnehmen ließen, darin liegt nach dem Verf. für die Secten ihre relative Berechtigung. „Das Recht für das Auftreten der die Kirche bekämpfenden Secten gab das Unrecht in der Kirche." S. 387. Wir müssen gestehen, von diesem Rechte können wir uns nicht überzeugen. Mißbräuche in der Kirche werden allerdings mit Recht bekämpft, aber dieß kann und soll geschehen, wie die Kirche selber auf Concilien und einzelne Männer, z. B. Bernhard, Gerson, Carl Borromäus u. a. m., gethan haben, innerhalb des kirchlichen Standpunktes. Noch grundloser ist die Anforderung an die Kirche, sie hätte die den Secten eigenthümlichen Elemente mit mehr Liebe pflegen und zur Assimilirung in dem allgemeinen Proceß der Entwicklung des kirchlichen

Lebens benützen sollen, statt dessen habe sie sich aber in zu enge Schranken eingeschlossen und Alles, was sich denselben nicht unterwerfen wollte, schroff zurückgestoßen. Damit ist offenbar nichts anderes gefordert als die Kirche hätte aufhören sollen das zu sein, was sie ist. Allein die Kirche weiß nichts von einem Mantel religiösen Indifferentismus, womit sie die häretischen Gegensätze nur als verschiedene theologische *τρόποι παιδείας* zudecken könnte, ihr Grundsatz war vielmehr von jeher: **in necessariis *unitas*, und nur in dubiis libertas, in omnibus charitas.**

Noch hätten wir Grund genug, hinsichtlich dessen berichtigend aufzutreten, was der Hr. Verf. über den Cölibat S. **422**, über Gregor **VII.** S. **27** und **306**, die Kirche von Irland S. **479**, u. a. m. sagt; doch wir haben bereits die uns gesteckten Grenzen zu weit ausgedehnt; um jedoch nicht ungerecht zu sein, müssen wir gestehen, daß wir im Voranstehenden mehr nur die Schattenseiten des Buches hervorgehoben haben; allein es bietet auch recht viele Lichtseiten dar und verdient deßhalb alle Beachtung. Trotz der protestantischen Geschichtsfärbung erscheint hier der hl. Bernhard und sein Zeitalter dem Leser in einem ganz andern Lichte, als man es gewöhnlich erscheinen ließ, und er wird dem Hr. Verf. völlig beistimmen, wenn er S. **522** sagt: „nicht zu verachten scheint uns das Zeitalter, in welchem ein Mann (Bernhard), von keinem weltlichen Glanze umgeben, durch seine sittliche Kraft, durch die Höhe und Stärke seines Geistes sich so großes Ansehen und so großen Einfluß verschaffte.“

Nep. Fritz.

8.

Das Wirken der Benedictinerabtei Kremsmünster für Wissenschaft, Kunst und Jugendbildung. Ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Oesterreichs von Theodorich Hagn, Capitular des Stifts und Archivar. Linz, 1848, bei Quirin Haslinger.

Die Veranlassung zu dieser Schrift liegt in den Stürmen des vergangenen Jahres. Die Windsbraut, welche alle Throne mit Umsturz bedroht, hat auch der Benedictinerabtei Kremsmünster die Ruhe gestört. Es kam dahin, daß die guten Väter der eilfhundertjährigen harmlosen Stätte der Wissenschaft und der Frömmigkeit in einer freiheitstrunkenen und in Freiheit schwelgenden Zeit das Schlimmste, die Aufhebung ihres Klosters, fürchten mußten. Sofern aber die höheren Interessen des Lebens, sofern Recht und Gesetz in dem Kampfe der entfesselten Leidenschaften noch ein wenig eine Stimme haben sollen; so lange noch tausendjährige Verdienste um Wissenschaft und Jugenderziehung nicht auf die undankbarste Weise verkannt werden sollen: so lange müßte die Aufhebung jener ehrwürdigen und vielverdienten Benedictinerabtei als ein Act der rohesten und widerrechtlichsten Barbarei, als ein die ganze Zeit brandmarkender Gewaltschritt erscheinen.

Der belesene und gelehrte Verfasser der vorliegenden Schrift hatte ursprünglich nichts weniger als die Absicht sie zu apologetischen Zwecken erscheinen zu lassen; sie war einfach zu einer Gelegenheitsschrift für die Jubelfeier des dreihundertjährigen Bestandes der öffentlichen Lehranstalten

in Kremsmünster im Jahr 1849 bestimmt. Die Ereignisse des verwichenen Jahres beschleunigten die Herausgabe und hatten zur Folge, daß sie eine **oratio pro domo** werden sollte. Die geschichtliche Nachweisung von den umfassenden und großartigen Leistungen Kremsmünster's auf den Gebieten der Wissenschaft, Kunst, Erziehung und Seelsorge sollte die ohne allen vernünftigen und rechtlichen Grund gegen die edle Stiftung des h. Benedict eingenommenen und aufgehetzten Gemüther sänftigen und dahin bewegen, den Vätern von Kremsmünster, wenn auch nicht die Hülle und Fülle der Märzerrungenschaften, so doch einige Brosamen davon, die ruhige und ungestörte Fortdauer ihres Hauses sammt den so segensvollen Einrichtungen desselben, zukommen zu lassen.

Fragen wir nun: ob Herr Capitular Hagn die Aufgabe, die er sich in seiner Schrift gesetzt, gelöst habe, so darf mit einem entschiedenen „Ja" geantwortet werden, „**Simplex veritas**" — dieser alte Spruch bewahrheitet sich hier wieder. Wir finden nirgends Declamationen in dem Buche, nirgends die Ergüsse einer tendenziösen Beredtsamkeit; der Verfasser läßt die Thatsachen sprechen, ohne viel zu raisonniren, der Leser mag sich seine Schlüsse aus der einfachen objectiven Darlegung selbst ziehen — ist er billig, so werden sie gewiß dem Kloster günstig sein, und ist er Einer von denen, die Nichts zu lernen und Nichts zu vergessen pflegen, so hilft ja doch Alles Nichts, weil hier der erste feststehende Grundsatz ist: Gründe sollen vor Allem gar nicht angenommen werden, ohnehin wenn sie für katholische Institutionen sprechen.

Kremsmünster ist eine Benedictinerabtei und hat als solche nicht wenig gethan, um den Namen des

h. Benedictus und seines großartigen Ordens zu verherrlichen. Was dem Benedictinerorden die Menschheit zu verdanken hat, ist in wenigen Worten schwer zu sagen. Der Benedictinerorden war seiner Zeit die Quelle der Cultur für die jungen aufstrebenden germanischen Völker, und hätte der große Karl bei seinen Bestrebungen die wilde Kraft seiner Völker durch Bildung und Gesittung zu sänftigen sich nicht auf diesen Orden stützen können, nie wäre sein Streben von nachhaltigem Erfolg gekrönt gewesen. Aber kein Jahrhundert gibt es, dem diese heilige Gesellschaft nicht die Spuren ihrer gesegneten Thätigkeit eingedrückt hätte, und keine Zeit, in welcher sie nicht durch Tausende von Thatsachen in der großartigsten Weise den Beweis geliefert hätte, daß „die Frömmigkeit zu Allem nütze“ ist, insbesondere zu der emsigen Pflege der Wissenschaften, welche nun einmal auf dem Markte des Lebens unmöglich so ihre Heimath finden können wie in der geheiligten Stille von Klostermauern. Zwar kommen die literarischen Leistungen der deutschen Benedictiner denen der Mauriner in Frankreich nicht gleich, immer aber verdienen sie die Bewunderung und den aufrichtigsten Dank der Nachwelt, es müßte denn nur sein, daß sich diese vom Wirbelwind des Fortschritts bis auf den Punkt in der Civilisation führen ließe, auf welchem die Anerkennung des Verdienstes als Schwachheit vergangener Zeiten geachtet würde.

In früheren Jahrhunderten waren die philologischen, philosophischen und theologischen Studien die Hauptsache; die sogenannten Realien, also die mathematischen und Naturwissenschaften wurden stiefmütterlich behandelt. Seitdem wir ihnen aber durch den veränderten Geist der Zeit man kann sagen die Hauptrolle zuerkannt sehen, hat man

es von Seite solcher geistlicher Orden, welche sich mit dem Unterrichte der Jugend und mit der Pflege der Wissenschaften ganz besonders abgeben, nicht unterlassen, auf die Bedürfnisse der Zeit einzugehen. Dies beweist auch die Geschichte der Benedictinerabtei Kremsmünster, welche in den physicalischen Wissenschaften und namentlich in der Astronomie nicht Unbedeutendes geleistet hat. Unter Eugen Dobler's Leitung im Jahr 1760 wurden auf der dortigen Sternwarte die ersten astronomischen Berechnungen angestellt. Placidus Firlmillner (Abt von 1731 — 1759) hat sich durch seine astronomischen Leistungen einen bleibenden Namen erworben, mit welchem der seines Stiftes unzertrennlich zusammenhängt. In seinem Geiste arbeitet würdig und rüstig fort der gegenwärtige Director der Sternwarte Marian Koller, der um seiner Gelehrsamkeit willen von der k. k. Academie der Wissenschaften in Wien und von mehreren gelehrten Gesellschaften als Mitglied aufgenommen worden ist. — Herr Hagn hat den unumstößlichen Beweis geführt, daß die Benedictinerabtei Kremsmünster sich ohne Unterlaß mit schönem Erfolge bemüht hat, alles Gute, was die Zeit bot, anzunehmen und zu benützen. Wie es eine baare Lüge ist, daß der Jesuitenorden geflissentlich dem Aufkommen der deutschen Sprache entgegengewirkt habe (man denke nur an den Jesuiten Denis), so sprechen die Annalen von Kremsmünster gegen diesen Vorwurf, wenn man ihn dem Benedictinerorden machen wollte, wie S. 162 f. zu ersehen ist. Keinerlei Einseitigkeit ist an der Richtung, welche Kremsmünster von jeher verfolgt hat, zu entdecken; die Zwecke der Humanität im edelsten Sinne und allseitig zu fördern, dahin ist, wie Hr. Hagn durch eine Masse von Belegen

aus der Geschichte des Klosters nachweist, sein Streben unablässig gerichtet gewesen, — freilich ein solches Streben auf der Grundlage katholischen Glaubens und katholischer Anschauung zu verfolgen, scheint der schlechte Zeitgeist zu einem Verbrechen stempeln zu wollen. Mit Recht kann Hr. Hagn in einem besondern Abschnitte von den Verdiensten der neueren Aebte „um Wissenschaft, Kunst und Cultur überhaupt sprechen, denn es läßt sich in dem Begriffe Cultur, so umfassend er auch gedacht werden mag, auch nicht ein Moment hervorheben, für dessen Förderung Kremsmünster ganz unthätig geblieben wäre. Am trefflichsten ist aber dort das Feld der Erziehung angebaut worden; eine theologische Hauslehranstalt, das sogenannte Museum (aus der früheren äußeren Klosterschule gebildet), das k. k. academische Gymnasium, das älteste im ganzen Lande Oesterreich ob der Enns, die philosophische Lehranstalt (Lyceum), die Ritterschule, das k. k. Convict = eine wahre **universitas literarum**, eine Reihe der trefflichsten Erziehungsanstalten wie ein Knäuel beisammen. Und wie wahrhaft liberal Alles eingerichtet war, wie großartig namentlich die Ritteracademie! Und so kam es, daß, so viele und einflußreiche Gegner die herrliche Abtei im Laufe der Zeiten auch gefunden, die Sonne der Wahrheit doch allemal wieder siegreich durch das Gewölk brach, und die drohendsten Gefahren immer wieder abgelenkt wurden.

Wird aber von Vaterlandsliebe gesprochen, so fragt es sich nur, welche man meint, diejenige, die in Worten sich breit macht, oder die ächte, welche Opfer zu bringen weiß. Ist von letzterer die Rede, so ist von Hr. Hagn urkundlich der Beweis geführt, daß sie in den stillen Klostermauern von Kremsmünster von jeher eine wohlgekannte

und wohlgeübte Tugend gewesen. In gefahrvollen Zeitläuften, in Kriegsjahren namentlich wurden von da die bedeutendsten Geldopfer gebracht, ganz Oberösterreich fand an dem gesegneten Stifte in bösen Tagen, wo der Credit der Stände des Landes auf dem Spiele stand, einen festen Haltpunkt; ohne alle Engherzigkeit wurden, wenn die Noth an Mann ging, selbst die Kirchenschätze von Kremsmünster willig patriotischen Zwecken geopfert (vergl. z. B. S. 64).

Wir wissen nun nicht, ob die Stürme, um derenwillen vorliegende Schrift vor dem Jahr 1849 erschienen ist, als glücklich vorübergegangen angesehen werden können — denn was ist nicht Alles möglich unter der Aegide der Freiheit? So viel ist aber jedenfalls gewiß, daß Kremsmünster in Beziehung auf alte wie neue Verfolgungen auf sich die Worte anwenden kann: **gratis persecuti sunt me.** Hr. Hagn hat dieß bewiesen und zwar mit Thatsachen. Ohne einen Act des schmachvollsten Vandalismus könnte Kremsmünster nicht fallen!

Literarischer Anzeiger
Nr. 2.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der **H. Laupp'schen** Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie **alle** Erscheinungen der neuesten Literatur.

So eben ist in der **Wohler'schen** Buchhandlung in **Ulm** erschienen und daselbst zu haben, wie auch in jeder auswärtigen Buchhandlung:

Handbuch der Pastoralmedizin
für
Seelsorger auf dem Lande.

Bearbeitet mit besonderer Rücksicht auf die in den süddeutschen Staaten geltenden Sanitätsgesetze und Verordnungen

von

Dr. Fr. X. Britzger,
kathol. Pfarrer.

Mit einem Vorwort von Prof. Dr. **v. Gintl** in München.

19 Bogen in gr. 8. brosch. Preis 2 fl.

(Bei Abnahme von 10 Exemplaren das 11te gratis.)

Durch Herausgebe dieses Werkes glaubt die Verlagshandlung nicht unnütz die Literatur bereichert zu haben, indem schon lange das Bedürfniß eines solchen Handbuchs vielseitig geäußert worden, und sie die Versicherung erhalten hat, daß der Verfasser zur Bearbeitung desselben die nöthigen Eigenschaften und Kenntnisse besitzt, um ein derartiges Werk nach allen Richtungen befriedigend zu liefern.

In Beziehung auf das Medizinische mag nur aus dem Vorwort des geschätzten Direktors des allgemeinen Krankenhauses zu München, Herrn Prof. Dr. v. Gintl, angeführt werden: „Dieses Werk ist ein verdienstliches Unternehmen, zumal als jene Gränzen wohl eingehalten sind, in welchen den Laien ein Rath gestattet sein kann, aber Uebergriffe in das rein ärztliche Handeln verhütet werden. Im Gegentheile werden also ausgerüstete Priester als Rathgeber in allen Angelegenheiten der Landleute um so sicherer die Momente erkennen, in welchen ärztliche Hülfe zu suchen ist, und es können dadurch am leichtesten die auf dem Lande so häufig vorkommenden höchst beklagenswerthen Versäumnisse verhütet werden."

Die Landkapitel
der
katholischen Kirche in Württemberg.

Dargestellt von **Kriegstötter**, Präzeptorats-Caplan.

6 Bogen in gr. 8. brosch. Preis 36 kr.

Mit Interesse wird die hochwürdige Geistlichkeit diese Schrift zur Hand nehmen und mit Befriedigung lesen. — Ein Recensent machte bereits in der Sion darauf als sehr lesenswerth aufmerksam.

In der **Schorner**'schen Buchhandlung in **Straubing** ist neu erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Zwickenpflug, K., vollständige, praktische, katholische Christenlehren zum Gebrauche bei dem sonntäglichen, pfarrlichen Gottesdienste sowohl in kleinern Städten, als auf dem Lande. **11 — 13**ter Bd. **2**te verbesserte und vermehrte Auflage. **8. 1** Thlr. **27½** Ngr. — **3** fl. **24** kr.

Sohin ist dieses Werk nun wieder complet zu haben. Preis sämmtlicher 13 Bände in zweiter und vermehrter Auflage 9 Thlr. 1½ Ngr. — 15 fl. 39 kr.

Daselbst sind auch noch folgende sehr empfehlenswerthe Werke erschienen:

Maßl, F. X., Erklärung der heiligen Schriften des neuen Testamentes nach den berühmtesten und bewährtesten ältern und neuern Schriftauslegern. **I — VIII.** Bd. Mit dem Portrait des Verfassers. gr. 8. **7** Thlr. **10** Ngr. — **12** fl. **48** kr.

Sintzel, M., vollständige Anleitung zur christlichen Vollkommenheit, oder ausführlicher Unterricht über alle christlichen Tugenden, ihre Hindernisse und Mittel. Aus den Schriften der heiligen Väter und Geisteslehrer der katholischen Kirche. **I—V.** Bd. **1**te Abthlg. (Jeder Band mit einem Stahlstich.) gr. **8. 9** Thlr. **13¾** Ngr. — **16** fl.

Vogel, P. Matthäus, Lebensbeschreibungen der Heiligen Gottes, auf alle Tage des Jahres, mit heilsamen Lehrstücken versehen. Neu herausgegeben von einem katholischen Weltpriester, und mit einer Vorrede von F. X. Maßl, sowie auch mit einem alphabetischen Namen-

und einem vollständigen Sachregister vermehrt. Mit den bischöflichen Approbationen von Regensburg und Passau. 2 Thle. Mit 2 Titelstahlstichen. Legendenformat. 4 Thlr. — 6 fl.

Auch von diesen haben zwei schon mehrere Auflagen, jedes derselben aber wurde schon öfters und in verschiedenen theolog. Zeitschriften ehrenvoll erwähnt und angelegentlichst zur Abnahme empfohlen.

Ferner noch:

Die vorzüglichsten Pflichten der Geistlichen, oder von der Weise, wie sie das Seelenheil der Gläubigen am segensreichsten fördern können. Zur Beherzigung besonders bei jährlicher Geisteserneuerung in deutscher Uebersetzung aus den Conferenz- und Synodalreden des Bischofs Massillon von Clarmont, in genannter Absicht geordnet von einem katholischen Geistlichen. 8. br. 7½ Ngr. — 24 kr.

Für die Gediegenheit und den innern Gehalt dieser Schrift bürgt schon der Name Massillon. Der Uebersetzer ist in den Geist des hochberühmten Kirchenfürsten eingedrungen, und bietet seinen Mitbrüdern, denen eignes und fremdes Heil am Herzen liegt, in gelungener Uebersetzung eine Reihe von Abhandlungen über die wichtigsten Pflichten des Geistlichen, die jedem Priester, der in der Einsamkeit seines Zimmers Exercitien halten, und sich im Geiste erneuern will, als ein vortreffliches Hilfsmittel zu diesem Zwecke nicht unwillkommen sein werden.

Im Verlage von **Scheitlin & Zollikofer in St. Gallen** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Seele und ihre Zukunft.

Untersuchungen über die Unsterblichkeitslehre

von

Dr. Viktor Philipp Gumposch.

gr. 8. 11 Bogen. Elegant geh. 54 kr. oder 15 Ngr.

Die Untersuchungen über das eigentliche Wesen der Seele und über deren Fortdauer nach dem Tode erneuern sich immer wieder, da die Schwierigkeit und Wichtigkeit dieser Frage gleich groß ist. Wir veröffentlichen in Hrn. Dr. Gumposch's Schrift eine durch und durch gründliche, ruhige und klare Forschung über diesen Gegenstand. Der durch seine ausgezeichneten philo-

sophischen Arbeiten bekannte Verfasser hat sich die Aufgabe gesetzt, alle älteren und neueren Lösungen des Unsterblichkeitsproblems kritisch zu vergleichen, die Gründe der berühmtesten Weisen aller Zeiten für den gebildeten Leser zu erörtern und in einer umfassenden, geistvollen Abhandlung nach dem Stande der neuesten Forschungen durchzuarbeiten. Indem sich das kompendiöse Werkchen vor allen ähnlichen durch wissenschaftlichen Werth auszeichnet, können wir es mit der Versicherung empfehlen, daß kein denkender Leser es ohne das tiefste Interesse und allseitige Belehrung aus der Hand legen wird.

Neuer Laupp'scher Verlag.

Massillon's
ausgewählte Predigten.

Herausgegeben
von
Joseph Lutz,
Priester.

42 Bogen gr. 8. broch. fl. 3. 48 kr. — Rthlr. 2. 8 Ngr.

Massillon gehört zu den ersten Rednern der Kirche und seine Predigten sind bei uns noch nicht so allgemein verbreitet, als es der Name dieses Mannes verdient, den Frankreich mit so großem Stolze ausspricht, der dauern wird, so lange noch Gefühl für Edles und Hohes vorhanden.

Solche Reden, wie Massillon's, haben bei Kennern den Werth eines Kunstdenkmals, dessen Ansehen mit jedem Jahre wächst, in welchem man stets neue Schönheiten entdeckt.

Eine Auswahl des Gediegensten und Besten aus dem großen Reichthume dieses Redners dürfte daher wohl erwünscht sein.

Sancti Bonaventurae
exemii ecclesiae Doctoris

Breviloquium.

Textum recognovit
Carolus Josephus Hefele,
s.s. Theologiae Doctor, ejusdemque in academia Tubingensi Prof. Publ. ord.

Editio altera passim emendata et aucta.

18½ Bogen kl. 8. brochirt fl. 1. 20 kr. — 25 Ngr.

Der christkatholische Ehestand.

Ein Braut- und Hochzeitsgeschenk,

sowie ein Beitrag zur Bildung guter christlicher Eheleute, und eine Anleitung für jüngere Geistliche, wie sie den Brautunterricht zu ertheilen haben.

Gesammelt und herausgegeben
von
Joh. N. Bestlin,
weiland Pfarrer in Steinberg in Würtemberg.

Zweite verbesserte Auflage.

10 Bogen. 8. Velinpapier, elegant broschirt. 40 kr. — 12 Ngr.

Verheirathete, wie Unverheirathete finden in diesem Büchlein Manches, wodurch sie sich zu guten Eheleuten bilden können; daher erntete denn auch die erste Auflage so großen Beifall, daß sie in Württemberg allein abgesetzt wurde. Die zweite dürfte solchen Beifall noch mehr und in noch weiteren Kreisen verdienen, da sie vielfache Verbesserungen erhalten hat.

Die Verlobten

von

Alessandro Manzoni.

Bearbeitet
für
die reifere Jugend und die Gebildeten im Volke
von
Albert Werfer.

Mit einer Vorrede
von
Christoph v. Schmid,
Verfasser der Ostereier.

Neue feine Ausgabe mit Stahlstich, in eleganten englischen Einband fl. 1. 36 kr. — Rthlr. 1.

Manzoni's berühmtes Werk ist hier in einer gedrängten aber zusammenhängenden Erzählung des Anziehendsten, des Erhabensten, des überaus vielen Wahren und Guten, Großen und Schönen, das darin enthalten, für's deutsche Volk umgearbeitet, und gewiß wird Niemand dieses Geist und Herz gleich ansprechende Buch unbefriedigt aus der Hand legen.

Die wohlfeile Prämien-Ausgabe besteht ebenfalls fort und kostet fl. 1. — 19 Ngr.

Christkatholisches

Religions-Handbüchlein

für die Schuljugend bearbeitet

von

Pfarrer Köhle,

in Wurmlingen bei Rottenburg.

11 Bogen gr. 8.

Parthie-Preis für Schulen nur à 12 kr. — 4 Ngr.

Einzelne Exemplare à 24 kr. — 8 Ngr.

Dieses Religionshandbüchlein erfreut sich zweier kirchlichen Approbationen, des hochw. Erzbischöflichen Ordinariats von Freiburg und des hochw. Domkapitels von Rottenburg. Im Dekrete des Ersteren wird zugleich die Zweckmäßigkeit desselben anerkannt. Ebenso hat sich bereits eine Recension in der Neuen Sion 1848 Nr. 5. unter andern sehr günstigen Aeußerungen darüber folgendermaßen ausgesprochen: „Dem Büchlein ist zwar der Plan der Schäffler'schen Christenlehren, wonach der ganze Stoff des Unterrichts unter die Trinitätslehre subsumirt wird, zu Grunde gelegt; allein schon ein flüchtiger Blick zeigt, daß die Katechesen des fraglichen Handbüchleins selbstständig und mit weiser Benützung des vorhandenen Guten abgefaßt seien. Sie zeichnen sich durch passende Kürze, Faßlichkeit, durch den ächt kirchlichen Geist, der aus dem Ganzen weht, namentlich aber auch durch zweckmäßig eingestreute Erzählungen und Dichtungen vortheilhaft aus." Auch die Ausstattung erkennt der Recensent als sehr schön an. Dabei ist der Parthiepreis so äußerst billig, daß auch ärmere Schulen die Anschaffungskosten bestreiten können.

Die Einheit in der Kirche,

oder

das Prinzip des Katholizismus,

dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte.

Von

Dr. Joh. Ad. Möhler.

Zweite Auflage.

21½ Bog. gr. 8. Velinpap. Preis fl. 2. 12 kr. — Rthlr. 1. 10 Ngr.

Katholische
Moraltheologie

von

Ferdinand Probst,

Priester.

Erster Band.

54 Bog. gr. 8. Preis fl. 5. 12 kr. — Rthlr. 3. 4 Ngr.

Dieses Werk, von dem der erste Band vorliegt, und der zweite und letzte bald erscheinen wird, zeichnet sich ebenso durch wissenschaftliche Schärfe, als praktische Brauchbarkeit aus. Die Kirchengesetze, kirchlich althergebrachte Eintheilungen und Auffassungen bilden den Knochenbau des streng systematischen Ganzen. Der Verfasser stellt diese aber nicht dürr neben einander hin, wie die älteren Moralisten, sondern weiß sie durch eine scharfe Dialektik und tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens so lebendig und organisch mit einander zu verbinden, daß das Buch dadurch auch die Vorzüge der neuen Moralsysteme in sich vereinigt. Sodann nimmt er auf Casuistik und besonders Mystik in einer Weise Rücksicht, daß dadurch mystische und casuistische Lehrbücher entbehrlich werden. Die katholische Moraltheologie steht in dieser Beziehung in ihrer Art einzig da, wie denn überhaupt Originalität und Kirchlichkeit dieses Werk auf nicht gewöhnliche Weise von andern Moralwerken unterscheidet.

Die heilige Messe,

oder

das Opfer des neuen Bundes.

Ein vollständiges Gebetbüchlein
für
katholische Christen.

Nach Goffine und Andern bearbeitet
von

Franz Xaver Steck,

katholischem Pfarrer.

Mit einem feinen Stahlstich.

20 Bogen 12. Eleg. broch. Preis nur 36 kr. — 11 Ngr.

Das vorliegende Gebetbüchlein enthält außer einem weitläufigeren Unterricht über das heilige Meßopfer, eine Uebersetzung des lateinischen Textes der heiligen Messe, so wie der Präfatio-

nen 2c. fürs ganze Kirchenjahr, eine kürzere Meßandacht, die Gebete der Kirche für alle Sonntage und hauptsächlichsten Feste des Jahres. Gebete für verschiedene Stände und Anliegen, Beicht- und Communionsgebete (mit vorangehendem Beichtspiegel), die Bußpsalmen, die Stationen, mehrere Litaneien, die Erweckung der drei göttlichen Tugenden sammt mehreren kleinen Gebeten, so daß es mit Recht **vollständig** genannt werden darf. Wir zweifeln demnach um so weniger, daß es eine gute Aufnahme finden werde, als wir auch den Preis im Verhältniß zu Bogenzahl und der hübschen Ausstattung sehr nieder gestellt haben.

Jede Buchhandlung ist in den Stand gesetzt, bei Abnahme von 12 Exemplaren 1 frei zu geben.

Ermahnungsreden

an

Candidaten des katholischen geistlichen Standes,

auch

an junge Geistliche zur Anfachung und Erhaltung heiligen Eifers im Priesteramte.

Von

Joseph Halder.

18 Bogen 8. Preis fl. 1. 20 kr. — 25 Ngr.

Diese Ermahnungsreden wurden vom Verfasser schon in den Jahren 1836—38 als Direktor des Königl. Wilhelmsstiftes in Tübingen gehalten, und erscheinen jetzt zugleich zur gerechten Würdigung seiner damaligen Amtsführung. Wie sie bei dem großen Reichthum religiöser Wahrheiten Candidaten der Theologie und Mitgliedern des Klerus eine willkommene Gabe sein dürften, sollten sie Geistliche, die Seelsorger sind, um so weniger verschmähen, als auch Vieles zur Sprache kommt, was sich im Berufsleben, wie fürs Volk brauchen und anwenden läßt; z. B. Beicht- und Communionreden, homiletische Erklärungen einzelner evangelischer und epistolischer Perikopen 2c. 2c. Sie lassen sich daher zum Theile auch zu Kanzelvorträgen benützen und gehören jedenfalls zu dem Besten, was der beliebte homiletische Schriftsteller je geleistet hat. Als ein werthvolles Geschenk für geistliche Seminarien eignet sich das Büchlein besonders, weßhalb es auch elegant ausgestattet wurde.

Literarischer Anzeiger
Nr. 3.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

Eine gekrönte Preisschrift!

In der **L. Schwann'schen** Verlagshandlung in **Köln** und **Neuß** ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Katholischer Katechismus für die mittlere und obere Klasse. Von **H. J. Schmitz** und **J. K. Schmitz**, Pfarrern. 16. 320 Seit. geh. Preis 10 Sgr. 36 kr. 30 kr. C.M.

Dieser Katechismus entwickelt die „christliche Lehre", die Summa Credendorum et Agendorum, klar, gründlich, in gedrängter Kürze nach den fünf Hauptstücken des Canisius. An diese fast allgemein übliche Lehrmethode sich bindend, hat derselbe gleichwohl es erzielt, daß die einzelnen Lehren überall gerade dort ihren Platz finden, wo allein eine klare Auffassung derselben möglich ist, und auch dem Kinde die tiefsten Wahrheiten in ihrer Bedeutsamkeit und praktischen Fruchtbarkeit sich erschließen. Zur Begründung einer — was zumal in unsern Tagen Noth thut — echt katholischen Ueberzeugung sind manche in den Katechismen seither beliebte, zur Sache aber nicht gehörende, oder doch die Hauptlehre in den Hintergrund drängende Nebenfragen strenge ausgeschieden, so daß nur, was zum Glauben und katholisch-kirchlichen Leben gehört, den Kern des Ganzen gebildet. Dadurch ist auch eine solche zweckmäßige Oekonomie in den Fragen und Antworten entstanden, daß das Gedächtniß des Kindes nicht allzu sehr überladen wird. Die Reihenfolge und Ineinandergliederung der Fragen und Antworten ist der Art getroffen, daß dem Katecheten wie dem Katechumenen der Uebergang von einem Lehrsatze zum andern ganz natürlich angebahnt ist. So ist denn der Katechismus nicht ein trockenes Schul-Formular zum bloßen Gedächtnißbehelf für Schüler, sondern ein den denkenden Geist und das gläubige Gemüth ansprechendes Handbuch der Glaubens- und Sittenlehren geworden, zu dessen öfterer Nachlesung der heilsbegierige Christ auch in den erwachsenen Jahren sich hingezogen fühlen wird.

Allen Männern vom Fache, welche die im Vorstehenden ausgesprochenen Grundsätze über Anlage eines Katechismus als die richtigen erkennen, und die Anwendung derselben in manchen der vorhandenen vielleicht vermissen, übergeben wir das ange-

kündigte Werkchen mit dem zuversichtlichen Vertrauen: dieselben werden sich nicht weniger befriedigt finden, als das Fürstbischöfliche Ordinariat zu Breslau, Hochwelches dasselbe mit dem Preise beehrte.

Zur Erleichterung der Einführung, um die Anschaffung verschiedener Katechismen für die getheilten Klassen zu vermeiden, ist die Einrichtung getroffen, daß der größere Katechismus den beiden obern Klassen zugleich dient — die der betr. Klassen anzuweisenden Fragen sind durch Sternchen unterschieden; — für die unterste Klasse ist als Anhang ein Auszug (mit Gebeten) beigegeben, welcher genau den Gang des größern einhält, und ganz zweckmäßig in das Verständniß desselben einführt.

Der Preis der Schulausgabe dieses Katechismus ohne den Anhang, stark gebunden beträgt 6 Sgr. 21 kr. 18 kr. CM.; der Anhang apart, unter dem Titel „Kleiner Katechismus für die Kinder der untersten Klasse" mit den Gebeten, gebunden 2 Sgr. 7 kr. 6 kr. CM.

Im Verlage von G. P. Aderholz in Breslau ist so eben erschienen:

Ueber die weltliche Souveränetät des Papstes.

Von **Abbé Dupanloup.**

Uebersetzt von Curatus F. X. Karker.

Als Beilage: Die Allokution des heil. Vaters vom 20. April 1849.

gr. 8. geh. 7½ Sgr.

Vorliegende Schrift ist von dem Uebersetzer „dem katholischen Vereine Deutschlands" gewidmet worden; sie wird gewiß für die einzelnen Vereine, wie überhaupt für jeden Katholiken von hohem Interesse sein, da die Frage über die weltliche Souveränetät des Papstes mehr und mehr in den Vordergrund tritt, und zu ihrer gründlichen und allseitigen Erörterung und Erledigung durch Abbé Dupanloup auf das Ueberraschendste und Ueberzeugendste der Weg angebahnt ist.

In der B. Schmid'schen Buchhandlung (F. C. Kremer) in Augsburg ist so eben erschienen und wurde bereits versandt:

Zehn Pfingstpredigten. Herausgegeben zum Besten des Missions-Vereins in der Erzdiöcese München-Freising. Aus einem schriftlichen Nachlasse eines ausgezeichneten Predigers. Erste Lieferung (enthaltend diese 10 Predigten). 8. brosch. 30 kr. oder 10 Ngr.

Im Verlage von F. Pustet in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

1) **8. Auflage**

vom **Katholischen Katechismus oder Lehrbegriff**, nebst einem kurzen Abrisse der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeit. Parthiepreis ord. geb. 14 kr. oder $4^{1}/_{2}$ Sgr.

Zunächst für die reifere Jugend, höhere Bürger- Gewerb- und Lateinschulen.

2) **3. Auflage**

vom **Katholischen Katechismus** für Stadt- und Landschulen nebst dem kurzen Abriß der Religionsgeschichte. — Ein Auszug des vorigen. Parthiepreis ord. geb. 10 kr. oder $3^{1}/_{2}$ Sgr.

Diöcesan-Katechismus zunächst für Volksschulen.

3) **6. Auflage**

vom **Kleinen katholischen Katechismus**. Ein kurzer Auszug für Landschulen, welche nur während des Sommer- oder Winter-Semesters besucht werden. Parthiepreis ord. geb. 6 kr. oder 2 Sgr.

Ein kürzerer Diöcesan-Katechismus für Volksschulen.

Statt der Religionsgeschichte ist ihm ein Anhang von Gebeten beigedruckt.

4) **5. Auflage**

von den Anfangsgründen für die kleinern Schüler. Parthiepreis 2 kr. oder $^{3}/_{4}$ Sgr.

Als kleine Propädeutik zu d. Katechismen Nr. 2 u. 3.

5) **1. Auflage**

vom **Kleinen kathol. Katechismus**. Ein kurzer Auszug für die untern Elementarschulen. Preis ord. geb. 6 kr. oder 2 Sgr.

Eine Umarbeitung des Katechismus Nr. 3., von dem er sich dadurch unterscheidet, daß er nicht als vollständiger Diöcesan-Katechismus, sondern nur **als Propädeutik zu Nro. 1.** in jenen Diöcesen dienen kann, wo Nr. 1. als Diöcesan-Katechismus eingeführt ist.

6) Kurzer Abriß der Religionsgeschichte. Separat .... 3 kr. rh. oder 1 Sgr.

Vorstehende, mit bischöflichen Approbationen versehene Katechismen haben sich im Verlaufe eines Jahres in mehr als 100,000 Exemplaren durch Oesterreich, die Schweiz und ganz Deutschland verbreitet, und sind bereits in mehreren Diöcesen und in vielen Schulen eingeführt, und wo dieses geschehen, mit großer Zufriedenheit der Hochw. Hrrn. Katecheten in Anwendung gebracht.

Die hier angekündigte neue Auflage ist den verschiedenen Wünschen und Anforderungen, so weit dieses dem Hrn. Verfasser geeignet erschienen, accomodirt worden, und empfiehlt sich um so mehr zur gefälligen Berücksichtigung.

Statt jedem Katechismus einen größern Anhang von Gebeten beizudrucken, — fand man es für zweckdienlicher, ein eigenes, wohlfeiles Gebetbüchlein herauszugeben: (Parthiepreis) à 3 kr. roh, à 6 kr. cartonirt, à 9 kr. in Leder gebunden. So ist nicht zu befürchten, daß der Schüler, statt in der Kirche zu beten, seine Lektion aus dem Katechismus lerne, und ärmern Familien ist es möglich gemacht, jedem ihrer Kinder ein vollständiges Gebetbüchlein zu geben, ohne deßwegen eben so viele Katechismen anschaffen zu müssen.

In der B. Schmid'schen Buchhandlung (F. C. Kremer) in Augsburg erschien und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Der Katholische Verein Deutschlands. Dessen Entstehung, Zweck und Bedeutung, Rechtfertigung und Satzungen. Zur Belehrung für das katholische Volk. Von **Joh. Bapt. Geiger,** Priester und Studienlehrer an der Lateinschule zu Hammelburg. 8. geh. Preis 6 kr. oder $2^1/_2$ Ngr.

In der Hurter'schen Buchhandlung erschien soeben:

Hurter, Fr., Geburt und Wiedergeburt. Erinnerungen aus meinem Leben und Blicke auf die Kirche. Dritte Ausgabe in acht untrennbaren Lieferungen. à 15 Ngr. oder 54 kr.

Sales, Fr., Erzbischof von Genf, gesammelte Predigten. Aus dem Französischen von M. Sintzel. Zweite Ausgabe in fünf untrennbaren Lieferungen. à 15 Ngr. oder 54 kr.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Bukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einunddreißigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1849.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Geist des h. Augustinus.

Dritter Artikel.

C. Der h. Augustinus als Bischof.

Der in allem Betrachte große Augustinus war auch ein großer Bischof, ja der größten Einer, die je der h. Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren. Das wurde er durch die Gnade Gottes und durch sein rastloses Wirken mit derselben. Er hatte sich nicht in's Heiligthum gedrängt, sondern war mit Gewalt in dasselbe gezogen worden. Der bekehrte und von Ambrosius zu Mailand in der Osternacht des J. 387 getaufte Augustinus war bald darauf mit den Seinigen in's heimathliche Afrika zurückgekehrt. Hier lebte er in ländlicher Zurückgezogenheit bei Tagaste mit einigen Freunden durch fast 3 Jahre in strenger Ascese verbunden mit schriftstellerischer Thätigkeit; denn was Gott hier dem Verständnisse des Nachdenkenden und Betenden eröffnet hatte, darüber belehrte A. die um ihn

Seienden und die Entfernten mündlich und schriftlich. Dadurch gewann der Name des A. bald eine solche Celebrität, daß ein Agent in Hipporegius ihn kennen zu lernen wünschte, um durch ihn zur Weltentsagung gebracht zu werden. Da nun A. dem Rufe desselben folgend in Hippo weilte, geschah es um den Anfang des J. **391**, daß er mit dem katholischen Volke in der Kirche versammelt war, als der Bischof Valerius seiner Gemeinde das Bedürfniß der Weihe eines Presbyters vorstellte. Da ergriffen die Hipponenser den A., dessen Gesinnung und Lehrtüchtigkeit ihnen schon bekannt geworden, zogen ihn vor den Bischof und verlangten eben so laut und nachdrücklich als einstimmig, daß er diesen zum Presbyter weihe; A. aber, der sich dessen nicht von ferne versehen, brach darob in reichliche Thränen aus. Diese Thränen deuteten Einige so, als ob sie ein Erguß des verletzten Ehrgeizes seien, der nach dem Episkopate strebe, und suchten ihn durch die Bemerkung zu beruhigen, die Stellung des Presbyters sei ja nur die Stufe zum Bischofsamte; aber der Mann Gottes seufzte und weinte ob der Größe der Lasten und Gefahren, denen er sich mit Uebernahme eines Kirchenamtes unterziehen sollte. Der Wille des Herrn geschah: A. ward zum Presbyter geweiht [1]). Er hatte aber so hohe Begriffe von der Erhabenheit und den Obliegenheiten eines Kirchenamtes, daß er sich zum Antritte desselben eine Vorbereitungszeit von einigen Monden von seinem Bischofe erbitten zu müssen glaubte. Er schrieb deßhalb an Valerius (**Ep. 21. p. 25 s.**) also: „Vor Allem

---

1) **Possidius in vita S. Augustini c. 3. et 4. in Opp. August. Tom. X. Append. Venet. 1733. p. 259 s.**

bitte ich, es wolle deine religiöse Einsicht bedenken, daß es in diesem Leben und besonders gegenwärtig nichts Leichteres und Angenehmeres und bei den Leuten Beliebteres gebe, als das Amt eines Bischofs oder Presbyters oder Diakons, wenn die Sache oberflächlich und mit Schmeichelei (adulatorie) getrieben wird; daß aber auch bei Gott nichts elender, trostloser und verdammlicher sei. Ebenso gibt es aber auch im Leben und vorzüglich in der Gegenwart nichts Schwereres, Mühevolleres und Gefährlicheres, als das Amt des Bischofs oder Presbyters und Diakons, aber auch bei Gott nichts Beseligenderes, wenn man es so wacker verwaltet (si eo modo militetur), wie unser Heerführer befiehlt. Diese Art und Weise aber habe ich weder als Knabe noch als Jüngling gelernt, und da ich anfing sie zu lernen, that man mir Gewalt an — aus Schuld meiner Sünden (denn ich weiß nicht, was ich Anderes denken soll), um mir die zweite Stelle am Steuerruder anzuweisen, mir, der ich das Ruder zu halten nicht verstand. Ich meine aber, deßhalb habe mich mein Herr auf diese Art von Mängeln frei machen wollen, weil ich, als ob gelehrter und besser, mich erkühnte, die Fehler vieler Steuerleute zu tadeln, ehe ich erfahren hatte, um was es sich dort handelt. Da ich nun aber mitten hinein gesetzt bin, fing ich an, das Unbesonnene meiner Ausstellungen zu fühlen, obschon ich auch vorher dies Amt als höchst gefahrvoll erachtete. Daher jene Thränen, welche einige Brüder zur Zeit meiner Ordination mich vergießen sahen, und die Gründe meines Schmerzes nicht kennend, wie sie nur konnten mit Worten, die freilich meiner Wunde nicht zusagten, dennoch in guter Meinung mich trösteten. In viel höherem Grade und Maaße, als ich dachte, habe ich

nun Erfahrung gemacht, nicht weil ich einige neue Wogen und Stürme gesehen, die ich früher nicht gekannt, oder von denen ich nicht gehört und gelesen oder an die ich nicht gedacht hatte, sondern weil ich die Tüchtigkeit und meine Kräfte gar nicht kannte und sie für stark genug hielt, den Stürmen zu entweichen oder sie zu bestehen. Der Herr aber lachte über mich und wollte mir thatsächlich zeigen, wer ich sei. Wenn Er dies nicht zu meiner Verdammung, sondern aus Erbarmen gethan (denn dies hoffe ich zuversichtlich wenigstens jetzt, da ich meine Schwäche erkannt), so muß ich alle Heilmittel seiner Schriften durchforschen und durch Gebet und Lesung bemüht sein, daß meinem Geiste tüchtige Kraft zu so gefährlichen Geschäften verliehen werde; denn dies habe ich früher nicht gethan, weil ich auch nicht Zeit hatte. Denn ich wurde geweiht, als ich erst an eine Zeit der Muße zum Studium der h. Schriften dachte.. Es ist wahr, ich wußte noch nicht, was mir zu einem solchen Werke fehlt, das mich jetzt dränget und drücket. Da ich nun aber aus der Wirklichkeit gelernt habe, was einem Manne Noth thut, welcher dem Volke das Sakrament und Wort Gottes spenden soll, — soll es mir nun nicht erlaubt sein, das zu erstreben, was ich nicht besitze? Willst du also, daß ich zu Grunde gehe, Vater Valerius? Wo ist deine Liebe? Gewiß liebst du mich, gewiß liebst du auch die Kirche, welcher du gewollt hast daß ich diene. Aber du hältst mich für tüchtig, da ich mich doch besser kenne; ich würde mich aber selbst nicht kennen, wäre ich zu dieser Kenntniß nicht durch Erfahrung gekommen. Aber du sprichst vielleicht: ich möchte doch wissen, woran es deiner Kenntniß gebricht? Dessen ist so Vieles, daß ich leichter herzählen kann, was ich besitze,

als was ich zu haben wünsche. Wohl möchte ich mich erkühnen zu sagen, ich wisse und halte mit vollem Glauben fest, was unser Heil betrifft. Wie soll ich aber dies Wissen zum Heile Anderer handhaben, wo es sich nicht frägt, was mir, sondern was Vielen frommt, auf daß sie selig werden?“ — Diese ihm nothwendige Pastoralwissenschaft wollte A. unter Gebet und Thränen aus den h. Schriften schöpfen, und er verlangte zu diesem Geschäfte von seinem Bischofe die kurze Zeit bis zu Ostern, und bat denselben um sein Gebet, auf daß der Herr ihn vielleicht noch in kürzerer Zeit mit den heilsamsten Unterweisungen aus seinen Schriften ausrüste. Ohne Zweifel gewährte Valerius diese Bitte des A.; denn dieser fromme und gottesfürchtige Mann jubelte und dankte Gott, daß ihm der Himmel in A. einen Mann verliehen, welcher die Kirche des Herrn durch das Wort Gottes und heilsame Lehre zu erbauen vermöge, wozu er, von Geburt ein Grieche und der lateinischen Sprache minder mächtig, sich weniger geeignet erkannte. Darum predigte der Presbyter A. auf das Geheiß seines Bischofs in Gegenwart desselben das Evangelium und hielt in der Kirche häufige Vorträge über die Schrift, — zwar gegen den Gebrauch der afrikanischen Kirchen, aber nach dem Ermessen des Bischofs gemäß der Sitte des Orients zum Nutzen der Gemeinde. So leuchtete A. als ein brennend Licht auf den Leuchter gestellt Allen, die im Hause waren. Aber auch die, so außer dem Hause waren, wurden erleuchtet durch die Strahlen dieses Lichtes. Denn A. predigte öffentlich in der Kirche und daheim in geschlossenem Kreise das Wort des Heils mit besonderer Rücksicht auf die in Afrika waltenden kirchlichen Gegensätze des donatistischen Schisma, des Manichäismus und Hei-

denthums, und bekämpfte dieselben durch geschriebene Abhandlungen, sowie durch unvorbereitet gesprochene Reden — zu eben so großer Verwunderung als Freude der Rechtgläubigen, aber auch zur Belehrung der Häretiker, welche mit großer Begierde den Vorträgen des A. zuströmten. Während über dies segensreiche Wirken seines Presbyters der Bischof Valerius frohlockte, bemächtigte sich zugleich seiner die Furcht, der gefeierte A. dürfte ihm mit Gewalt auf einen erledigten bischöflichen Stuhl entführt werden; und in der That hatte er diese Gefahr in einem Falle nur dadurch abwenden können, daß er den A. in einem abgelegenen Orte verborgen hielt. Um denselben also für immer der Kirche von Hippo zu erhalten, faßte der greise und gebrechliche Bischof den Gedanken, den A. sich zum Mitbischofe weihen zu lassen. In einem vertraulichen Schreiben eröffnete er dies dem Primas von Carthago, und nachdem er dessen Zustimmung erhalten, lud er den Metropoliten Numidiens, den Bischof Megalius von Calama, unter dem Titel der vorzunehmenden Kirchenvisitation nach Hippo ein. Als nun dieser mit andern Bischöfen in der Kirche versammelt war, eröffnete Valerius dem gesammten Clerus und Volke seine Absicht. So unerwartet dieselbe Allen war, mit so ungetheiltem stürmisch sich äußernden Beifalle wurde sie aufgenommen, nur A. weigerte sich, gegen die Sitte der Kirche noch bei Lebzeiten seines Bischofs das bischöfliche Amt zu übernehmen. Sein Widerstand ward gebrochen, indem man auf Beispiele überseeischer und afrikanischer Kirchen hinwies, und A. ward zum Bischofe geweiht [1]) — kurz vor Weihnachten des J. **395**. — So

1) **Possidius in vita Aug. c. 5. 7. 8. l. c. p. 260 ss.**

hatte der Herr seinem Diener den Hirtenstab in die Hand gegeben, auf daß er um so nachdrücklicher und eifriger das Wohl seiner ganzen Heerde in Afrika wahre und fördere, je mehr er nun kraft seiner bischöflichen Stellung dazu berufen war.

Und wahrlich! es bedurfte die afrikanische Kirche der eminenten Geisteskraft eines A. Denn sollte die durch die schismatische Partei des Donatus niedergebeugte aus eigener Kraft sich wieder erheben und über die ihr verderbliche Spaltung Meisterin werden, so mußte diese ihr inwohnende Kraft durch einen bischöflichen Geist geweckt, und die aufgerufene in den Streit wider den sie so lange knechtenden Feind geführt werden. Dieser Heerführer wider die Donatisten war der Kirche in der Person des A. gegeben worden. Was ihn aber vor Allem dazu befähigte und trieb, und in dem Kampfe nicht ermüden ließ, bis die Kirche den Sieg errungen: das war die Liebe zur katholischen Kirche, welche in überschwänglichem Maaße in dem Bischofe Augustinus wohnte. Diese Liebe war der reiche Quellbrunn seiner gesammten bischöflichen Wirksamkeit.

Diese Liebe zur Kirche war es also auch, welche das ganze Thun und Streben und Ringen des A. gegenüber dem donatistischen Schisma bestimmte. Denn weil diese Liebe in dem lebendigen Glauben an die alleinseligmachende Kraft der Kirche wurzelt, so trieb sie A. unablässig, Alle, welche in Häresie oder Schisma befangen waren, der Kirche zu gewinnen. Ein schönes Zeugniß dessen ist außer vielen andern besonders der 170. Brief an den Arzt Maximus. A. hatte in Verbindung mit seinem Freunde Alypius diesen schon bejahrten Mann von der Häresie des Arius zum

Glauben der Kirche zurückgebracht; die Familie desselben war aber noch immer arianisch. A. schrieb ihm deßhalb: „Da wir bei unserem Bruder und Mitbischofe Peregrin nach deinem und der Deinigen nicht sowohl leiblichen als vielmehr geistigen Wohlbefinden uns erkundigten, haben uns seine Antworten bezüglich deiner froh, was aber die Deinigen betrifft, betrübt gemacht, weil diese der katholischen Kirche noch nicht vereint sind. Und weil wir hofften, es werde dies schnell geschehen, so schmerzt es uns sehr, daß es noch nicht geschehen. Indem wir deßhalb deine Liebe im Frieden grüßen, tragen wir dir auf und bitten dich, daß du nicht verschiebest, sie zu lehren, was du gelernt hast" (p. 608). Nachdem nun A. den kirchlichen Lehrsatz von der Trinität auseinandergesetzt, schließt er seinen Brief also: „Da wir uns also freuen, daß du diesem rechten und katholischen Glauben in unserer Gegenwart unter großem Jubel des Volkes Gottes dich angeschlossen hast, warum trauern wir noch über das Zögern der Deinigen? Durch Gottes Barmherzigkeit bitten wir dich, nimm mit seinem Beistande diese Betrübniß von unsern Herzen. Denn man soll nicht glauben, daß dein Ansehen sehr viel vermocht haben könne zur Verkehrung der Deinigen, und nichts vermöge zu ihrer Bekehrung. Oder verachten sie dich vielleicht, weil du zur Gemeinschaft der katholischen Kirche in solchem Alter getreten bist, da sie dich vielmehr bewundern und verehren sollten, weil du einen so veralteten Irrthum wie ein greiser Jüngling (senili quadam juventute) besiegt hast? Ferne sei es, daß sie dir, dem sie beistimmten, als du von der Wahrheit abwichest, nun, da du die Wahrheit verkündigst, widerstreben. Fern sei es, daß sie mit dir nicht rechtgläubig sein wollen,

mit dem es ihnen eine Lust war zu irren. Bete nur für sie und setze ihnen zu. Ja führe nur mit dir ins Haus Gottes, welche mit dir in deinem Hause leben; laß es dich nicht verdrießen, ins Haus Gottes mit jenen zu kommen, welche gewohnt waren, in dein Haus zusammenzukommen — besonders da die katholische Mutter Einige von dir verlangt, Andere zurückverlangt: sie verlangt jene, welche sie bei dir findet, zurück verlangt sie jene, welche sie durch dich verloren hat. Sie soll nicht durch Verlust gepeinigt, sondern vielmehr durch Gewinn erfreut werden; sie gewinne Söhne, die sie nicht hatte, beweine nicht jene, die sie hatte. Wir beten zu Gott, daß du unserer Mahnung nachkommest, und hoffen von seiner Barmherzigkeit, daß durch den Brief unseres Bruders Peregrin und durch die Antwort deiner Liebe unser Herz über diese Sache flugs voll Freude und unsere Zunge voll Jubel sein werde" (p. 611). — Aber — nicht die Häresie hatte der afrikanischen Kirche einen erheblichen Abbruch gethan; ihr ingrimmigster Feind, der sie bei hundert Jahren bekriegte, ihr die Hälfte des Landes und der Leute entrissen hatte und sie immer fort mit blutiger Waffe und toller Wuth verfolgte, war das donatistische Schisma. Die Kirche Afrika's blutete aus hundert und hundert Wunden, die ihr die Donatisten geschlagen; denn es gab keine einzige Kirchengemeinde in allen Provinzen des Landes, von welcher nicht das Schisma einen bedeutenden Theil ihrer Glieder losgerissen hatte, der sich unter einem Afterbischofe gegen dieselbe zu behaupten suchte. Dieser beklagenswerthe Zustand der Kirche, so sehr er das Gemüth A.'s mit Schmerz erfüllte, versetzte ihn aber keineswegs in müßige Trauer, sondern spornte alle Kraft seines Geistes, nach dem Einen Ziele zu streben:

Aufhebung der Spaltung, Beilegung des Zerwürfnisses. Wie sehr A. dies als die Hauptaufgabe seiner bischöflichen Thätigkeit betrachtete, lehren seine Briefe: die große Mehrzahl derselben wurde im Interesse dieser Angelegenheit geschrieben.

Wie griff A. diese Aufgabe an, welche Mittel und Kräfte setzte er in Bewegung zur Lösung derselben? Seinem durch und durch christlichen Geiste erschien keine andere Waffe zur Bekämpfung des Schisma zulässig, und keine andere auch so wirksam als — Belehrung. Die Wahrheit und das Recht der Kirche gegenüber dem Irrthume und dem Unrechte der Spaltung war ihm eine so lebendige und unumstößliche Ueberzeugung, daß er ganz durchdrungen war von dem zuversichtlichen Vertrauen: es müsse dieselbe, erhalte sie nur Gehör, auch bei den Donatisten Anerkennung finden. Darum ergriff er eifrig jede Gelegenheit, die sich ihm im Privatverkehre bot, Anhängern des Schisma seine Ueberzeugung beizubringen. Hiebei durfte er es aber natürlich nicht bewenden lassen; denn sollten seine Bemühungen einen Erfolg im Großen haben, so mußte er mit der Spaltung im Ganzen in Controverse treten. Darauf war auch in der That von Anfang sein vorzüglichstes Augenmerk gerichtet, denn er glaubte, die Differenzen zwischen Kirche und Schisma dürften am besten durch ruhige, im christlichen Geiste gepflogene Besprechung der streitigen Punkte ausgeglichen werden. Zu solchen Conferenzen trug sich A. den Häuptern der Donatisten an; da diese aber, seine Ueberlegenheit fürchtend, die Disputation mit ihm von der Hand wiesen, schlug er, den Sieg von der Kraft der katholischen Wahrheit, nicht von der

Gewandtheit ihres Verfechters erwartend, andere ungelehrte katholische Bischöfe zur Verhandlung vor [1]).

Wie von der siegreichen Kraft der Wahrheit, so erwartete A. den Triumph der Kirche über das Schisma von der Gewalt der Alles überwindenden christlichen Liebe. Die Spaltung, aus dem antichristlichen Geiste der Lieblosigkeit geboren, bewies gegen die Kirche, je älter sie wurde, einen immer feindseligern Charakter, der die blutigste Gewaltthat nicht scheute. Dieser dem Schisma eingeborne Ingrimm gegen alles Kirchliche hatte die Donatisten auch getrieben, zum offenen Kriege wider die Kirche die Circumcellionen, „die Freischaaren Afrika's", zu dingen, die (nach **Possidius l. c. p. 263**) „ein unerhört verkehrtes und gewaltthätiges Menschengelichter waren, ungemein zahlreich in allen Gegenden Afrika's, welche durch schlechte Lehrer verführt in unerlaubter Kühnheit und Verwegenheit weder sich noch Andere schonten und gegen Recht und Gerechtigkeit den Leuten ihren Willen dictirten und, wenn sie demselben nicht nachkamen, den schwersten Schaden an Gut und Leib zufügten, denn verschiedenartig bewaffnet durchzogen sie Feld und Dorf und scheuten selbst nicht Vergießung des Blutes." Trotz all' der Wüthereien, welche Donatisten und Circumcellionen ungescheut wider die Kirche und ihre Glieder begingen, wollte A. sie dennoch nur im Geiste der Liebe, der Sanftmuth und Versöhnlichkeit von katholischer Seite behandelt wissen [2]), beklagte, was früher dagegen gefehlt worden war, und bat, von gegenseitigen Vorwürfen zu lassen [3]).

1) Ep. 34. p. 65.
2) Ep. 29. p. 53.
3) Ep. 23. p. 33.

Aber die Wuth sowie die Indolenz der Donatisten [1]) machte das eine wie das andere dieser Mittel fruchtlos: die vorgeschlagene ruhige Erörterung der Differenz ward von den Schismatikern zurückgewiesen und auf die sanftmüthige Geduld der Katholiken stürmten sie mit gesteigerter Wuth ein. Dies zwang die wehrlose Kirche, den Schutz des Staates wider diese ihre Verfolger anzurufen, und als die Donatisten sich nun als Verfolgte wider die Katholiken und ihr Verfahren beklagten, rechtfertigte A. auf eben so eifrige als schlagende Weise das Verhalten der Kirche.

Sehr schneidend entgegnete er den sich über Verfolgung beklagenden Donatisten: „Ihr Alle, die ihr sagt, ihr leidet Verfolgung, bedenkt doch, daß ihr bei diesen so schrecklichen Gesetzen der katholischen Kaiser auf euern eigenen und fremden Besitzungen ganz ruhig sitzet, während wir von den Eurigen so unerhört Böses erdulden. Ihr sagt, ihr leidet Verfolgung, und wir — werden von euren Bewaffneten mit Keulen und Eisen zusammengeschlagen. Ihr sagt, ihr leidet Verfolgung, und — unsere Häuser werden von euren Söldlingen geplündert und zerstört. Ihr sagt, ihr leidet Verfolgung, und — unsere Augen werden von euren Kriegsknechten mit Kalk und Essig geblendet" (Ep. 88. p. 217). Nachdem er so gezeigt, auf welcher Seite die Verfolger ständen, hob er hervor, wie man katholischer Seits weit davon entfernt sei, solch Böses mit Bösem zu vergelten, sondern nur darauf bedacht sei, die entwaffneten Verfolger zur Erkenntniß der Wahrheit und

1) „Resistunt autem duobus modis, aut saeviendo aut pigrescendo" (Ep. 89. p. 222).

zur kirchlichen Einheit zurückzuführen. „Nehmen wir einmal die Eurigen fest, so bewahren wir sie mit großer Liebe vor Verletzung; aber wir stellen und lesen ihnen Alles vor, was den Irrthum überwindet, der Brüder von Brüdern trennt. Und wenn Einige das Einleuchtende der Wahrheit und die Schönheit des Friedens erkennen, so nehmen wir sie in die Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe des h. Geistes und des Leibes Christi auf“ (a. a. O.).

Wider dies Verfahren der Kirche erhoben die Donatisten den Vorwurf: man zwinge sie, katholisch zu werden, indem die kaiserlichen Gesetze das donatistische Bekenntniß mit Strafen belegen. So wenig A. im Stande war, diese Anklage als factisch unwahr zurückzuweisen, so wenig war er andererseits außer Stande, sich selbst und die Kirche wider dieselbe zu rechtfertigen. Hören wir zuerst, was A. über seine persönliche Ansicht der Frage äusserte: ob man gegen die Donatisten Gewalt brauchen solle? „Ehe diese Gesetze — schrieb er in dem 185. Briefe[1]) — nach Afrika kamen, waren einige Brüder (Bischöfe), unter denen auch ich war, der Ansicht: man solle, obschon die Wuth der Donatisten fort und fort tobe, von den Kaisern nicht begehren, daß sie die Existenz der Häresie ganz und gar verbieten sollten, indem sie über jene, welche in ihr verbleiben wollten, Strafe verhängten; sondern dies sollten sie vielmehr festsetzen, daß wer immer die katholische Wahrheit verkündet und vertheidigt, gegen die wüthenden Ge-

---

1) Dieser um's Jahr 417 an den damaligen Tribun und spätern Comes Bonifacius geschriebene Brief ist eine umfassendere Abhandlung, hervorgerufen durch jene, welche wider die Donatisten keine Staatsgesetze angewendet wissen wollten, weßhalb ihn auch A. überschrieb: „liber de correctione Donatistarum.“

waltthaten derselben gesichert sei. Wir meinten, dies könnte einiger Maßen dadurch geschehen, wenn sie das Gesetz, welches Theodosius schlechthin gegen alle Häretiker erließ: „jeder Bischof oder Geistliche derselben, wo er sich immer finde, solle mit 10 Pfund Goldes gestraft werden“ — ausdrücklich wider die Donatisten, welche läugneten, Häretiker zu sein, dahin bestimmten, daß nicht über alle diese Strafe verhängt werde, sondern nur über jene, in deren Kreisen die katholische Kirche von ihren Geistlichen oder Circumcellionen oder ihrem Volke Gewalt litte; so nemlich, daß nach Anzeige der Katholiken, welche Solches erduldet, die Bischöfe oder übrigen Diener durch die Behörden zur Erlegung der Geldbuße angehalten würden. So, meinten wir, würden sie eingeschüchtert nicht mehr dergleichen wagen, und es könnte die katholische Wahrheit frei gelehrt und bekannt werden, so daß Niemand zu ihr gezwungen würde, sondern jeder ihr anhangen dürfte, der dies ungefährdet wollte, auf daß wir nicht falsche und verstellte Katholiken hätten. Andere Brüder aber, und zwar schon bejahrtere, waren anderer Meinung und wiesen auf das Beispiel vieler Städte und Orte hin, wo wir den katholischen Glauben fest und ächt fanden, welcher daselbst jedoch nur durch die wohlthätigen Fügungen Gottes begründet und befestiget worden sei, indem durch die Gesetze der früheren Kaiser die Leute zur katholischen Gemeinschaft gezwungen wurden. Dennoch setzten wir durch, daß man vielmehr um Ersteres, wie ich angeführt, die Kaiser bitten solle; demgemäß ward in unserem Concil (zu Carthago am 26. Juni 404) beschlossen und Gesandte an's Hoflager geschickt. Aber — Gottes größere Barmherzigkeit, der da wußte, wie nothwendig den bösen oder kalten Gemüthern

und jener Härte, welche nicht durch Worte, wohl aber durch einige Strenge der Zucht gebessert werden kann, der Schrecken dieser Gesetze und eine heilsame Plage sei, bewirkte, daß unsere Gesandten ihren Zweck nicht erreichten. Denn es waren aus andern Orten sehr schwere Klagen von Bischöfen, die von ihnen viel Schlimmes erduldet und von ihren Sitzen waren vertrieben worden, uns zuvorgekommen, und vorzüglich der schauderhafte und unglaubliche Mordanfall auf Maximian, den katholischen Bischof von Bagaia, hatte bewirkt, daß unsere Gesandtschaft nichts mehr zu betreiben hatte. Denn schon war das Gesetz verkündiget worden: die so ungeheuerliche Häresie der Donatisten (welcher Schonung angedeihen zu lassen grausamer schien, als sie selbst wüthete) solle — nicht nur gewaltthätig, sondern schlechthin zu sein nicht ungestraft gelassen werden; nicht jedoch durch Verhängung der Todesstrafe ob der auch Unwürdigen gegenüber zu beobachtenden christlichen Milde, sondern nur durch Bestimmung von Geldbußen, und der Landesverweisung für ihre Bischöfe oder Geistlichen" (p. 653 s.).

Die guten Folgen der wider die Donatisten angewendeten Strenge wendeten die frühere Ansicht A.'s [1]), und er ward der Ueberzeugung: auch Zwang sei kein absolut verwerfliches Mittel, Häretiker zur katholischen Einheit zu bringen, insofern derselbe nur die Hindernisse wegräume, welche dem freiwilligen Eintritte in die Kirche entgegenstehen. Denn es gäbe der Donatisten Viele, welche durch ihre Ueberzeugung gedrungen gerne Katholiken würden, und nur aus Furcht bei den Ihrigen

1) Ep. 93. p. 237.

dadurch anzustoßen, diesen Schritt verschöben; Viele, welche das drückende Joch veralteter Gewohnheit in der Häresie festhielte; Viele, welche die Partei des Donatus deßhalb für die katholische Kirche hielten, weil sie die Sicherheit träge und faul mache zur Erforschung der katholischen Wahrheit; vielen Anderen verschließe den Eintritt das Gefasel Böswilliger, als ob die Katholiken wer weiß was auf den Altar Gottes legen; Viele wieder seien der indifferentistischen Meinung, es liege nichts daran, zu welcher christlichen Partei man sich halte (**nihil interesse credentes in qua quisque parte Christianus sit**), und die deßhalb bei der Partei des Donatus blieben, weil sie in derselben geboren und von Niemanden gezwungen würden, von derselben zu lassen und zur Kirche überzugehen (**Ep. 93. p. 238**). Solcher waren Viele, denen die gegen sie erflossenen kaiserlichen Gesetze heilsame Veranlassung wurden zum Schritte in die Kirche [1]).

Von diesem Gesichtspunkte aus führte auch A. die Vertheidigung der Kirche wider die Vorwürfe, welche die Donatisten gegen das wider sie eingehaltene Zwangsverfahren erhoben. Weil man katholischer Seits den Donatisten zu bedenken gab, nicht darauf sei zu sehen, daß Jemand gezwungen werde, sondern ob das, wozu man gezwungen wird, etwas Gutes oder Böses sei (**Ep. 93. p. 237**); so entgegneten diese: es dürfe Niemand auch zum Guten gezwungen werden, denn Gott habe dem Menschen freien Willen gegeben und deßhalb sei auch Nöthigung zum Guten unstatthaft [2]). Dieses seichte Ge-

1) Ep. 93. p. 230. 231.

2) So hatte sich (Ep. 173. p. 613) der donatistische Presbyter

schwätz, welches dem ärgsten Mißbrauche der Freiheit das Wort redete, wies A. mit folgenden Bemerkungen zurück: „Wer weiß es nicht, daß der Mensch nur verdammt wird durch Schuld des bösen Willens, und erlöset wird, nur wenn er einen guten Willen hat? Nichts desto weniger dürfen aber Jene, die man liebt, ihrem bösen Willen nicht ungestraft und grausam überlassen werden, sondern müssen, falls die Macht zu Gebote steht, vom Bösen zurückgehalten und zum Guten gezwungen werden... Wenn der böse Wille immer seiner Willkühr zu überlassen ist, warum wurde dem Paulus nicht zugelassen, seine sehr schlimme Gesinnung zur Verfolgung der Kirche zu äußern? Er ward vielmehr niedergeworfen, auf daß er geblendet, geblendet, auf daß er bekehrt, bekehrt, auf daß er ausgesendet, gesendet, auf daß er, was er im Irrthum verübt, für die Wahrheit erdulden sollte. Wenn man den bösen Willen immer seiner Willkühr überlassen soll, warum werden denn die nachlässigen Hirten getadelt und ihnen gesagt: das irrende Schaf habt ihr nicht zurückgerufen und das verlorne nicht gesucht? Auch ihr seid Christi Schafe, aber ihr irret und geht zu Grunde. Mögen wir darum euch nicht mißfallen, weil wir die Irrenden zurückrufen, und die Verlornen suchen. Besser, wir thun den Willen des Herrn, der uns mahnt, euch zu nöthigen, zu seiner Hürde zurückzukehren, als wir stimmen in das Begehren der irrenden Schafe ein, euch zu Grunde gehen zu lassen. Sprich daher nicht mehr, was ich höre, daß du immerfort sagst: ich will so irren, ich will so zu Grunde gehen. Denn es

Donatus im Sprengel von Hippo geäußert, der sich lieber in einem Brunnen ersäufen, als katholisch werden wollte. Seine Aeußerungen gelten füglich als Meinungsausdruck der ganzen Partei.

ist besser, daß wir dies, so viel wir vermögen, schlechterdings nicht zulassen“ (**Ep. 173. p. 613**). — Das Verfahren der Kirche, bemerkte A. ferner, laufe keineswegs wider die Forderungen der christlichen Liebe; „denn nicht Jeder, der da schont, ist ein Freund, noch Jeder, der da schlägt, ein Feind. Ersprießlicher sind Wunden vom Freunde geschlagen, als die zuvorkommenden Küsse des Feindes. Es ist besser, streng sein und lieben, als mild sein und betrügen. Wer den Rasenden bindet und den in tiefen Schlaf Versunkenen aufrüttelt, fällt Beiden lästig, liebt aber Beide. Wer kann uns mehr lieben als Gott? Und dennoch hört er nicht auf, uns nicht nur sanft zu belehren, sondern auch heilsam zu schrecken .. Du meinst, es dürfe Niemand zur Gerechtigkeit gezwungen werden, da du doch liesest, der Hausvater habe zu seinen Knechten gesprochen: die ihr immer findet, nöthiget sie einzutreten; da du doch liesest, daß Saulus durch große Gewaltthat des zwingenden Erlösers getrieben worden sei zur Erkenntniß und zur Annahme der Wahrheit“ (**Ep. 93. p. 231 s.**).

Wenn die Kirche nun also verfahre, so könne man sie in Wahrheit nicht beschuldigen, daß sie zum Glauben zwinge; denn nur dann dürfte man über ungerechte Tyrannei klagen, wenn die Kirche allein Schreckmittel gebrauchen und die Belehrung ganz unterlassen würde [1]. Es sei zwar unstreitig besser, wenn die Menschen sich durch bloße Belehrung zur Verehrung Gottes führen lassen; es gebe der Menschen aber, die blos durch Furcht dahin ge-

---

1) „Si enim terrerentur, et non docerentur, improba quasi dominatio videretur.“ Ep. 93. p. 231.

bracht werden müßten, sich belehren zu lassen, und Solche dürfe man nicht vernachlässigen [1]).

Wenn aber die Donatisten, um auch solch' indirecten Zwang als unevangelisch darzustellen, sich auf Joh. 6, 67 ff. beriefen, allwo der Herr die von ihm Abfallenden ihrem bösen Willen überlassen und zu den Zwölfen nur gesprochen habe: wollt auch ihr davongehen? — so gab A. zu bedenken, die stark gewordene, herrschende Kirche bediene sich natürlich anderer Mittel, als die junge kaum gepflanzte. „Je mehr die Weissagung: Es werden Ihn anbeten alle Könige der Erde und alle Völker Ihm dienen — in Erfüllung geht, um so größerer Gewalt bedient sich auch die Kirche, so daß sie nicht blos einladet, sondern auch zum Guten nöthiget. Das hat der Herr in jenem Gleichnisse vom Gastmahle ziemlich deutlich dargelegt, wo er zu dem Diener spricht: Gehe aus auf die Straßen und Plätze der Stadt, und führe die Armen und Schwachen und Blinden und Lahmen herein. Und darauf: Gehe hinaus auf die Wege und an die Zäune und treibe sie herein, auf daß mein Haus voll werde. — Siehe, wie es von Jenen, die zuerst kamen, heißt: führe sie herein; es heißt nicht: treibe sie her. Damit sind bezeichnet die Anfänge der dazu heranwachsenden Kirche, daß sie Kraft gewinne, auch zusammen zu treiben. Weil sie daher nach erstarkter Kraft und Größe die Leute zum

---

1) „Melius est quidem, (quis dubitaverit?) ad Deum colendum doctrina homines duci, quam poenae timore vel dolore compelli. Sed non quia isti meliores sunt, ideo illi, qui tales non sunt, negligendi sunt. Multis enim profuit (quod experimentis probavimus et probamus) prius timore vel dolore cogi, ut postea possent doceri, aut quod jam verbis didicerant, opere sectari." Ep. 185. p. 651.

Mahle des ewigen Heiles auch nöthigen sollte, deßhalb sagte der Herr, nachdem es hieß, es sei noch Raum: Gehe hinaus auf die Wege und an die Zäune und zwinge sie einzutreten. Würdet ihr ruhig außerhalb des Gastmahls des ewigen Heils wandeln, so würden wir euch gleichsam auf Landwegen treffen; weil ihr aber ob der an den Unsern verübten Uebel und Grausamkeiten wie voll Dornen und Stacheln seid, so finden wir euch gleichsam an Zäunen und nöthigen euch einzutreten. Wer getrieben wird, wird genöthiget, wohin er nicht will; ist er aber eingetreten, so labt er sich freiwillig" (volens pascitur) [1]).

So gewandt und geistreich A. die katholische Sache wider die Vorwürfe der Donatisten vertheidigte, — diese blieben bei ihnen stehen; und wie Viele auch die kaiserlichen Strafgesetze zur Kirche trieben, — die große Mehrzahl der Donatisten blieb schismatisch und beutete das wider sie eingehaltene Zwangsverfahren gegen die Kirche aus, als welche, unvermögend von der Wahrheit und Gerechtigkeit ihrer Sache zu überzeugen, zur Gewalt des weltlichen Armes ihre Zuflucht nehme [2]). Bei solchem Stande der Dinge konnte es dem hellen Blicke des A. nicht entgehen: zum entscheidenden Siege der katholi-

1) Ep. 173. p. 615 s. Derselbe Gedanke durchgeführt Ep. 185. p. 653, und deutlich ausgesprochen in dem Satze: „Quapropter si potestate quam per religionem ac fidem regum, tempore quo debuit, divino munere accepit Ecclesia, hi qui inveniuntur in viis et in sepibus, id est in haeresibus et schismatibus coguntur intrare, non quia coguntur reprehendant, sed quo cogantur, adtendant."

2) „Concitantes nobis invidiam et in odium vestrum nos adducentes, quia ecclesiae causam apud imperatores agimus." Ep. 141. p. 459.

schen Sache erübrige eine öffentliche Erörterung der zwischen der Kirche und dem Schisma streitigen Punkte. Das war vom Anfange seine Ueberzeugung gewesen und er hatte sich vielfach bemüht, die Donatisten zu einer solchen Besprechung zu bewegen. Da nun alle Aufforderungen an die donatistischen Bischöfe, die von A. und anderen Bischöfen ausgegangen, fruchtlos gewesen waren, so ging auf Betrieb des A. durch eine Gesandtschaft von Bischöfen die Bitte an Kaiser Honorius, er wolle die Bischöfe der Donatisten zu einer Conferenz mit jenen der Katholiken nach Carthago vorladen. Demgemäß erging denn das kaiserliche Ausschreiben dieser Versammlung, welche am 1. Juni 411 eröffnet ward. Wie in dieser Conferenz, die in ihrer Großartigkeit einzig und allein in der Geschichte der Kirche dasteht, die dogmatische Frage über die Kirche sowohl als die historische über die Sache Cäcilian's siegreich gegen die Donatisten von den katholischen Sprechern durchfochten wurde, das stellte Augustinus in kurzer Uebersicht in einem Schreiben zusammen [1]), welches eine Synode von Cirta in Numidien an die Donatisten erließ. A. war es vorzüglich gewesen, der in der dogmatischen Controverse die Gegner überwunden; aber ohne seiner selbst mit einer Sylbe zu erwähnen, legte er den Gang der Verhandlungen also dar: „Da das Gerücht wiederholt zu unsern Ohren kam: eure Bischöfe sagen euch,

---

1) Dieses Synodalschreiben vom 14. Juni 412 ist der 141ste unter den Briefen A.'s, welcher den Inhalt desselben als eine kurzgefaßte Uebersicht der Verhandlungen der Conferenz selbst bezeichnet: „Quae maxime necessaria credidimus, his litteris tanquam breviario collecta inseruimus, ne forte ad magna gestorum volumina vel pervenire non facile possitis, vel ea legere laboriosum putetis."

der Schiedsrichter sei bestochen gewesen, damit die Sentenz wider sie gefällt würde, — und wir hören, daß ihr dies leicht glaubet und Viele aus euch deßhalb der Wahrheit noch nicht huldigen wollen; so hat es uns aus Drang der Liebe des Herrn gefallen, aus unserer Versammlung dies Schreiben an euch zu richten... Nach Carthago kamen sowohl wir als eure Bischöfe, und — was sie früher nicht wollten und für unwürdig erklärten, wir kamen in einen Verein zusammen. Es wurden aus uns sowie aus ihnen je sieben erwählt, welche für die Sache Aller sprechen sollten, und andere sieben von beiden Seiten, mit welchen jene sich im Nothfalle berathen könnten. Dann wurden vier hüben und drüben gewählt, welche das Niederschreiben der Verhandlungen beaufsichtigen sollten, und von uns sowohl als ihnen wurden beiderseitig vier Notare bestellt, welche zu Zweien mit den Protokollführern des Richters abwechseln sollten, auf daß Keiner von uns klagen könne, er habe Etwas gesagt, was nicht verzeichnet worden wäre. Zu so großer Sorgfalt ward noch das hinzugefügt, daß wir und sie, wie auch selbst der Vorsitzende, die eigenen Worte unterschreiben sollten, damit Niemand sagen könne, es sei in den Akten später etwas gefälscht worden.. Seid daher nicht undankbar gegen die so große Barmherzigkeit Gottes, welche sich euch durch diese Sorgfalt erwiesen hat. Keine Entschuldigung ist mehr übrig; allzu verhärtet, allzu teuflisch sind die Herzen jener Leute, welche einer solchen Darlegung der Wahrheit noch widerstreben. Seht, die Bischöfe eurer Partei, welche von Allen zu Sprechern waren erwählt worden, gaben sich so viel sie konnten Mühe, es zu keiner Verhandlung kommen zu lassen, um deren willen doch eine so große Anzahl von Bischöfen beider

Seiten aus ganz Afrika und aus so fernen Orten nach Carthago gekommen war. Während jede Seele mit Spannung harrte, was in einer so großen Versammlung würde verhandelt werden, bestanden jene heftig darauf, es solle nichts verhandelt werden. Warum dies? Sie wußten, wie schlimm ihre Sache beschaffen sei, und konnten nicht zweifeln, sie könnten, käme es zur Verhandlung, sehr leicht besiegt werden... Nachdem sie aber nicht durchsetzen konnten, was sie wollten, erwies die Verhandlung selbst, was sie gefürchtet hatten, denn sie wurden in allen Stücken besiegt. Denn sie haben bekannt, daß sie gegen die katholische Kirche, welche über die ganze Erde verbreitet ist, nichts vorzubringen haben; weil sie erdrückt wurden durch die göttlichen Zeugnisse der h. Schriften, durch welche die Kirche dargestellt wird, wie sie gepflanzt in Jerusalem gewachsen ist an allen Orten, wo die Apostel gepredigt haben, und von da aus sich verbreite unter allen Völkern. Daß sie gegen diese Kirche nichts haben, haben sie ausdrücklich bekannt; darin liegt aber unser augenscheinlichster Sieg. Denn wenn sie die Kirche anerkennen, mit welcher offenkundig wohl wir, nicht aber sie in Gemeinschaft stehen, so bezeugen sie, daß sie vorlängst schon besiegt seien, und euch — wollt ihr weise sein — zeigen sie auf's deutlichste an, von wem ihr lassen und zu wem ihr halten müsset. — Wer also immer von dieser katholischen Kirche getrennt ist, er mag wie löblich immer zu leben meinen, der wird ob dieser Unthat allein, daß er von der Einheit Christi getrennt ist, das Leben nicht haben und der Zorn Gottes bleibt über ihm. Wer aber immer in dieser Kirche recht lebt, dem schaden fremde Sünden nichts, weil jeder in ihr, wie der Apostel sagt, die eigene Last tragen wird. Und

wer immer in ihr den Leib Christi unwürdig ißt, der ißt und trinkt sich das Gericht; denn auch dies hat der Apostel geschrieben. Da er aber sagt: er ißt sich das Gericht, so zeigt er genugsam, daß er nicht einem Andern das Gericht ißt, sondern sich. Dadurch haben wir dargethan und gezeigt und zur Anerkenntniß gebracht, daß mit den Bösen Gemeinschaft zu pflegen im Genusse der Sakramente Niemanden befleckt, wohl aber die Gemeinschaft in Zustimmung zu ihren Thaten. Denn wenn ihnen Niemand zu ihrem bösen Thun beistimmt, so steht der Böse für seine Sache und sich allein und schadet dem Andern nicht, den er nicht zum Genossen des Verbrechens durch Zustimmung zum bösen Werke hat. Das waren sie auch mit den ausdrücklichsten Worten selbst zu bekennen gezwungen. Denn nachdem man zur Angelegenheit Cäcilian's gekommen war und auch der Sache Maximian's Erwähnung geschah, wobei sie jene, welche sie früher verdammt hatten, zu voller Ehre wieder aufnahmen,... da geriethen sie in Verwirrung und vergessend auch das früher gegen uns Vorgebrachte, sagten sie sogleich: weder eine Sache schadet der andern, noch eine Person der andern; und bekräftigten durch diese ihre Worte, was wir früher von der Kirche gesagt hatten: daß nemlich nicht nur der überseeischen katholischen Kirche, wider die sie nichts zu haben bekannten, sondern auch der katholischen Kirche in Afrika, welche mit jener durch das Band der Einheit verbunden ist, die Sache und Person Cäcilian's, sei sie was immer für eine gewesen, keinen Eintrag thun konnte... Was wollt ihr noch mehr? Mit viel überflüssigen Worten füllten sie die Akten, und weil sie die Verhandlung nicht hindern konnten, so bewirkten sie durch ihr Vielreden, daß

das Lesen der Verhandlungen erschwert wurde. Aber auch diese ihre wenigen Worte müssen euch genügen, auf daß ihr nicht — ich weiß nicht ob welcher und welcher Leute Verbrechen — die Einheit der katholischen Kirche hasset, weil, wie sie selbst gesprochen, überlesen und unterschrieben haben, weder eine Sache der andern, noch eine Person der andern Eintrag thut. Auch in der Angelegenheit Cäcilian's, welche wir, obschon sie nicht zur Sache der Kirche gehört, dennoch zu vertheidigen unternahmen, damit auch hier ihre Verläumdungen aufgedeckt würden, sind sie offenbar besiegt worden, und konnten nichts von dem, was sie gegen Cäcilian beabsichtigten, beweisen... Sie sollen euch daher ja nicht sagen, daß wir den Richter bestochen haben. Denn was pflegen überwundene Leute Anderes zu sagen? Oder wenn wir dem Schiedsrichter etwas gegeben haben, auf daß er gegen sie für uns die Sentenz fälle; was haben wir ihnen denn gegeben, damit sie gegen sich für uns nicht nur so viel sprachen, sondern auch aus Documenten vorlasen? Oder wollen sie, daß wir ihnen bei euch dafür Dank sagen sollen, daß sie (während wir den Richter bestochen haben sollen) so Vieles, was sie zu unsern Gunsten wider sich selbst gesagt und vorgelesen haben, uns allumsonst erwiesen haben? Sagen sie aber deßhalb, sie hätten uns besiegt, weil sie die Sache Cäcilian's besser vertreten haben als wir — das glaubt ihnen ganz und gar. Denn wir hatten geglaubt, das Vorlesen zweier Aktenstücke genüge zu seiner Rechtfertigung; sie aber haben derselben vier vorgebracht" (Ep. 141. p. 456—61).

Nachdem A. den Gang der Verhandlungen also geschildert, ermahnt er die Donatisten eindringlich, sich dem Gewichte der auf der Conferenz zu Carthago so glänzend

erwiesenen Wahrheit nicht zu entziehen und sich mit der Kirche zu vereinigen, in welcher allein die Sacramente Christi für sie heilbringend seien.

Der Erfolg, den A. sich von dieser öffentlichen Verhandlung mit den Häuptern des Schisma versprach, täuschte nicht ganz seine Erwartungen. Denn mochte insbesondere viele schismatische Geistliche zum Anschluß an die Kirche der Beschluß der katholischen Bischöfe bestimmen: alle donatistischen Cleriker sollten in ihrer Weihe anerkannt und in ihrem Kirchendienste belassen werden, — und mochten noch Mehrere zu demselben Schritte durch die strengen kaiserlichen Strafgesetze vermocht werden, welche wider die Hartnäckigen und Widerstrebenden in Aussicht standen und wirklich erfloßen; so verfehlte doch auch der auf der Conferenz erfochtene Sieg der katholischen Wahrheit bei Tausenden der Donatisten seine Wirkung nicht. Und wieder unterließ A. nichts, was geeignet war, den Eintritt der heilsamen Wirkungen der Conferenz herbeizuführen und zu beschleunigen. Zu dem Ende erließ er nicht nur Aufforderungen an die Donatisten zum Eintritt in die Kirche (**Ep. 141**) und wünschte Geistlichen (**Ep. 142**) und Gemeinden (**Ep. 144**), welche diesen Schritt gethan, Glück dazu, sondern war auch besorgt für Verbreitung der Conferenzverhandlungen und veröffentlichte selbst gedrängte Darstellungen (**Ep. 141** und sein **breviculus collationis**) derselben.

So wurde vorzugsweise durch die Geisteskraft des Augustinus die Kraft des donatistischen Schisma gebrochen und durch seinen heiligen Eifer die kirchliche Einheit im größten Theile der afrikanischen Kirchenprovinzen wieder hergestellt; „denn das ganze gute Werk wurde, wie gesagt,

durch diesen heiligen Mann unter Beistimmung und Mitwirkung unserer Bischöfe begonnen und vollendet" (**Possidius l. c. p. 266**).

Dies erfolgreiche Wirken des Bischofs Augustinus für das Heil der Kirche, für ihren Glauben und ihre Einheit, wurde auch von Katholiken wie von Häretikern — freilich in verschiedenem Sinne! — anerkannt [1]). Es floß aber all' dieser Eifer des A., die durch Irrthum oder Abneigung von der Kirche Getrennten ihr wiederzugewinnen, eben so sehr aus Liebe zur Kirche als aus liebevoller Besorgniß um das Seelenheil der Außerkirchlichen [2]); deßhalb war A. aber auch weit entfernt von aller Proselytenmacherei, welche bei ihrem Bekehrungseifer weder in Anbetracht der Personen noch der Mittel allzu gewissenhaft verfährt. Solche übten wohl die Donatisten, A. aber stand auch in diesem Punkte denselben gegenüber glänzend da.

Die Liebe, welche A. trieb, dem Heile der ganzen Kirche all' seine bischöfliche Kraft und Thätigkeit zu weihen, ließ ihn aber keineswegs die einzelne Kirche übersehen,

---

1) Hieronymus schreibt an A. (Ep. 195. p. 730): „In orbe celebraris; catholici te conditorem antiquae rursum fidei venerantur atque suspiciunt, et quod signum majoris gloriae est, omnes haeretici detestantur."

2) Man nahm es dem A. übel, daß er in der Sorge um das Seelenheil anderer Religionsgenossen an sie Briefe schrieb. Da erwiederte er: schwerlich würde man mich tadeln, wenn ich um weltlicher Interessen willen an sie schriebe, und sprach das herrliche Wort: „So theuer ist die Welt den Menschen, sie selbst aber sind sich so werthlos geworden!" Ep. 43. p. 89.

zu deren besonderen Hirten ihn der Herr gesetzt hatte. Der Bischof Augustinus kannte kein höheres und ihm näher liegendes Interesse, als das Interesse der Kirche von Hipporegius, und es war sein größter Schmerz der, daß er nicht im Stande sei, all' den Anforderungen zu genügen, welche seine Kirche an ihn stellte [1]). — Wenn diese unbegränzte Liebe des Bischofs sich natürlich zuerst den geistigen Bedürfnissen seiner Heerde zuwendete, so waren doch auch nicht minder die Augen seines Herzens auf die zeitlichen Bedrängnisse derselben gerichtet. Jeden Schmerz, der die Glieder seiner Kirche traf, empfand A. doppelt und dreifach und er war eifrig bemüht, denselben nach Kräften zu lindern. Als daher die Donatisten im Verein mit den Circumcellionen die Umgebung von Hippo arg verwüsteten und gegen Eigenthum und Leben der Katholiken wütheten, hielt es A. für seine bischöfliche Pflicht [2]) den Präses Cäcilian in einem Briefe dringend anzugehen: er wolle doch durch sein Einschreiten die Wuth der Donatisten brechen; und im Namen des ganzen Clerus von Hippo wendete er sich an den donatistischen Bischof Januarius von Casänigrä in Numidien, den Primas der Schismatiker, auf daß doch durch sein Ansehen solch unmenschlichen Gräueln ein Ziel gesetzt werde (Ep. 88. p. 213 sqq.). — Aber nicht nur allgemeine Drangsale seiner Gemeinde riefen A. zu liebreicher Abhilfe auf; auch die Noth Einzelner fand an ihm einen allezeit bereiten Helfer. Ein schönes Beispiel dessen liefert der 268. Brief. Ein gewisser Fascius schuldete eine Summe von 17 Solidären. Außer Stande zu zahlen

1) Ep. 122. p. 361.
2) Ep. 86. p. 208.

und gedrängt von seinen Gläubigern nahm er, um sich der Verhaftung zu entziehen, seine Zuflucht zum Asyl der Kirche. Die Darleiher setzten nun dem Bischofe gewaltig zu, ihnen denselben auszuliefern oder ihnen zu der erwiesenen Forderung zu verhelfen. A., der nicht einen Denar zu Eigen hatte, war in großer Verlegenheit. Er trug dem Fascius an, die Wohlthätigkeit der Gemeinde für ihn in Anspruch zu nehmen, was dieser aus Schaam ablehnte. Es blieb sonach A. nichts übrig, als die 17 Solidäre zu borgen, die er sogleich den Gläubigern des Fascius aushändigte, welcher versprach: er wolle trachten, die Summe bis zum bestimmten Tage aufzubringen; im Falle er dies aber nicht im Stande sein sollte, wolle A. die Barmherzigkeit der Brüder für ihn ansprechen. Da nun die Zahlungsfrist verstrich, ohne daß Fascius sich einfand, so war der Bischof genöthigt, sein Volk zu bitten: es wolle seinem gegebenen Worte, das ihnen immer achtungswerth sei, zu Hilfe kommen. A. war aber zufällig abwesend von Hippo, und darum schrieb er „dem heiligen Volke, dem ich diene, den Gliedern Christi“ über dies Anliegen also: „Weil ich daran nicht erinnert wurde, daß ich am h. Pfingsttage, wo ihr zahlreicher zugegen waret, darüber sprechen möchte, so bitte ich, ihr wollet dies Schreiben für mein lebendig Wort ansehen, indem ja unser Herr und Gott euch in euern Herzen ermahnt und ermuntert. In Ihm sind auch wir euch immer nahe, wenn wir auch körperlich von euch entfernt zu sein scheinen, — in Dem, welcher euch von der Saat der guten Werke die Ernte des ewigen Lebens verheißt durch das Wort des Apostels 2 Cor. 9, 6. Weil es also ein Glaubensgenosse ist, ein gläubiger Christ, unser katholischer Bruder, für den ich euch bitte, daß ihr thuet,

was der Herr befiehlt, so thut dies ohne Betrübniß, ohne Murren, und mit Freude und Heiterkeit.. Ich habe auch den Presbytern geschrieben, daß sie, was nach eurem Zusammenschießen fehlen sollte, aus dem Kirchenvermögen ergänzen sollen, wenn nur ihr das, was euch gefällt, freudig darbringt. Denn ob es von dem Euern oder von der Kirche gegeben werde, es ist Alles Eigenthum Gottes; aber eure Frömmigkeit wird angenehmer sein als die Schätze der Kirche, gleichwie der Apostel sagt: Ich verlange nicht eure Gabe, sondern suche euern Gewinn. Erfreuet also mein Herz, weil ich wünsche, mich über eure Früchte zu freuen. Denn ihr seid die Bäume Gottes, welche Er mit anhaltendem Regen auch durch unsern Dienst zu erquicken sich würdiget" (**Ep. 268. p. 901 s.**).

Wie A. in diesem Falle der zeitlichen Noth des Einzelnen zu begegnen bemüht war zum ewigen Gewinne seiner ganzen Heerde, so trieb ihn seine Hirtensorgfalt auch, der Unterdrückten gegen ihre Dränger sich also anzunehmen, daß er zugleich die Seele des Letztern zu retten suchte. Ein reicher Gutsbesitzer, Romulus, hielt seine Colonisten zur doppelten Leistung dessen an, was sie zu entrichten hatten. Der Bischof lud ihn vor sich, um ihm ins Gewissen zu reden. Da dieser aber trotz seiner Zusage, den Bischof zu sehen, verreiste, schrieb A. an ihn: „Die Wahrheit ist süß und bitter. Wenn sie süß ist, labt sie; und wenn sie bitter ist, heilt sie [1]). Wenn du die Medicin nicht zurückweisest, die ich dir in diesem Briefe biete, so wirst du meine Rede bestätigen.. Möchte dir doch die Ungerechtigkeit, welche

1) Der Text der Mauriner lautet: Quando dulcis est, parcit; et quando amara, curat. Mir scheint, der Gegensatz verlange, daß man statt „parcit" lese: *pascit*. Darnach habe ich auch die Stelle übersetzt.

du den Elenden und Armen anthuest, nur so viel schaden als sie denen schadet, welchen du sie zufügst! Denn jene mühen sich nur zeitweilig, du aber bedenke, was du dir zusammenhäufest für den Tag des Zornes und des gerechten Gerichtes Gottes, welcher Jedem nach seinen Werken vergelten wird.. Oder bin ich unbillig, der ich mit dir streite, daß die armen Leute nicht doppelt leisten sollen, was sie schuldig sind? Bin ich also uneben, weil es mir ungerecht scheint, daß man von ihnen zweimal verlangt, was sie einmal zu leisten kaum im Stande sind, so thu' was du willst. Wenn du aber einsiehst, daß es ungerecht ist, so thue was sich ziemt, thue was Gott gebietet und um was ich bitte. Nicht so sehr für jene bitte ich dich, sondern für dich selbst, auf daß du, wie geschrieben steht, dich deiner Seele erbarmest.. Wenn du aber deiner schonest, so schonst du auch mich. Denn ich bin nicht so verworfen und so unchristlich gefühllos, daß mein Herz nicht auf das Tiefste verwundet würde, wenn jene so handeln, die ich im Evangelium Christi gezeugt habe" (**Ep. 247. p. 874 s.**).

Auch abwesend von Hippo trug A. seine Gemeinde immer im Herzen und vergaß nicht der Sorge für ihre Förderung in der Liebe. Die Hipponenser pflegten alljährlich eine Zahl Armer zu kleiden. A., der in Angelegenheiten der allgemeinen Kirche um's J. 410 von Hippo abwesend war, erfuhr, daß man die Kleidervertheilung zur gewöhnlichen Zeit unterlassen habe. Darum ermahnte er brieflich sein Volk, es solle doch beim drohenden Zusammensturze der Welt (das römische Reich erbebte damals unter den Tritten und Schlägen der Barbaren) nicht träge und lässig werden. „Nicht also dürft ihr die Werke der Barm-

herzigkeit weniger üben, sondern ihr müßt mehr thun als gewöhnlich. Denn wie jene, welche den drohenden Einsturz des Hauses wahrnehmen, eilends in befestigtere Orte wandern, so müssen auch christliche Herzen, je mehr sie in den sich häufenden Bedrängnissen den Untergang dieser Welt herannahen sehen, um so mehr die Güter, die sie in der Erde bergen wollten, mit unverdrossener Eile in die himmlische Schatzkammer übertragen" (Ep. 122. p. 362).

Da A. seine Gemeinde mit so großer Liebe umfaßte, so trug er sie auch mit großer Geduld. Er nannte das Volk von Hippo, das sehr leidenschaftlich und leicht erregbar an der Abwesenheit seines Bischofs ein großes Aergerniß nahm, in seiner liebreichen Geduld nur ein schwaches Volk [1]) und suchte demselben begreiflich zu machen, wie ihn keineswegs etwa persönliche Lust von Hippo wegführe, sondern nur das Bedürfniß der allgemeinen Kirche, in deren Dienste andere Bischöfe selbst über Meer reisen müßten, wovon ihn bisher nur seine körperliche Schwäche freigesprochen habe [2]). Bei der großen Liebe, mit welcher A. an seiner Kirche hing, legte sich ihm ganz natürlich auch die Besorgniß um die Zukunft derselben nahe. Der Gedanke, daß nach seinem Tode die ihm so theure Heerde über die Wahl eines neuen Bischofs in gefährliche Aufregung dürfte versetzt werden, erfüllte ihn mit Angst und Bangen; er sah es als Pflicht seines Hirtenamtes an, seine Gemeinde davor zu bewahren. In einfacher, väterlicher und wahrhaft erhebender Weise verhandelte A. diese wichtige Angelegenheit mit seinem Volke, das er zu

1) Ep. 124. p. 363.
2) Ep. 122. p. 362.

dem Ende am 26. Sept. 426 in der Friedenskirche um sich versammelt hatte. In Gegenwart zweier Bischöfe, seiner Presbytern (unter denen der jüngste Eraclius) und des andern Clerus sprach A. die Versammlung also an: Wir sind Alle sterblich und der letzte Tag dieses Lebens ist Jedermann unbekannt. Nach dem Willen Gottes kam ich kräftigen Alters in eure Stadt — ich bin ein Greis geworden. Ich weiß, daß nach dem Ableben der Bischöfe die Kirchen gewöhnlich durch Ehr- und Streitsüchtige in Verwirrung gesetzt werden; was ich so oft erfahren und beklagt habe, das muß ich, soviel an mir liegt, für diese Stadt verhüten. Wie eure Liebe weiß, ich war erst in der Kirche von Milevis, wohin zu kommen mich die Brüder und besonders die dortigen Mönche gebeten hatten, denn man befürchtete nach dem Tode meines Mitbischofs Severus einigen Zwiespalt. Ich kam dahin und der Herr ist uns mit seiner Barmherzigkeit beigestanden, daß sie mit Frieden den zum Bischofe erhielten, den ihr Bischof bei Lebzeiten dazu bestimmt hatte. Denn als sie zur Kenntniß dessen gekommen waren, ergaben sie sich gerne dem Willen ihres abgeschiedenen Bischofs. Etwas jedoch war unterlaufen, wodurch Einige betrübt wurden: der Bruder Severus hatte geglaubt, es dürfte genügen, seinen Nachfolger blos den Geistlichen namhaft zu machen, und hatte darüber zum Volke nicht geredet; daher ein wenig Mißstimmung bei Einigen. Aber die Betrübniß schwand und machte der Freude Platz: es wurde zum Bischofe geweiht, den sein Vorgänger bezeichnet hatte. Damit also nicht Jemand über mich klage, so bringe ich meinen Willen, den ich für den Willen Gottes halte, zu eurer Aller Kenntniß: ich will den Presbyter Eraclius zu meinem Nach-

folger." Als hierauf das Volk laut seinen Dank gegen Gott und seinen Beifall zu der vom Bischofe getroffenen Wahl geäußert hatte, sprach A. weiter: „Es ist nicht nöthig, daß ich etwas über seine lobenswürdigen Eigenschaften sage; es genügt, daß ihr ihn kennet und ich sage: daß ich blos will, was ich weiß daß ihr wollet. Das also will ich … und das wolle Gott bestätigen. Er, der mir ihn zugeschickt, wolle ihn unversehrt bewahren und vor Sünde schützen, auf daß der, welcher die Freude des Lebenden ist, den Platz des Sterbenden einnehme." Darauf machte A. die Versammlung aufmerksam, daß seine Worte sowie ihre Zurufe von Notarien der Kirche zur Beglaubigung vor Menschen niedergeschrieben würden; das Volk nahm auch dies mit Beifall auf, wünschte dem A. langes Leben und verlangte den Eraclius als Bischof. A. erklärte nun seinen Willen, wie der Gewählte ihm nachfolgen solle. „Ich will aber nicht, daß mit ihm geschehe, was mit mir geschah. Noch bei Lebzeiten meines Vaters und Bischofs Valerius wurde ich zum Bischofe geweiht und nahm den Stuhl mit ihm ein; weder ich aber noch er wußte, daß dies durch das Concil von Nicäa verboten worden. Was also an mir getadelt wurde, mag ich nicht an meinem Sohne ausstellen lassen. Er wird also, was er ist, Presbyter fortan sein, um wann Gott will Bischof zu werden. Ich aber will unter dem Beistand des Erlösers jetzt ausführen, was ich bisher nicht gethan habe; denn ihr wißt, was ich vor einigen Jahren thun wollte, ihr aber nicht zuließet. Es gefiel mir und euch, daß mir ob der biblischen Arbeiten, welche mir meine bischöflichen Brüder und Väter auf zwei Concilien Numidiens und Carthago's zu übertragen geruhten, durch fünf Tage Niemand zur Last

fallen sollte. Eine kurze Zeit hielt man dies, dann stürmte man gewaltthätig auf mich ein und man läßt mir keine Zeit zu dem, was ich will. Vor- und Nachmittag werde ich mit Privatangelegenheiten behelligt. Ich bitte euch also und verpflichte euch durch Christus, daß ihr mich die Last meiner Geschäfte übertragen lasset auf diesen jungen Mann, den Presbyter Eraclius, welchen ich heute im Namen Christi mir zum bischöflichen Nachfolger bestimme.“ Nachdem das Volk seinen Dank für diese Anordnung dem A. kund gegeben, sprach dieser: „Brüder, was immer also an mich gebracht wurde, das bringe man nun an ihn; wo er meinen Rath nöthig hat, werde ich meinen Beistand nicht versagen.. Niemand sehe scheel auf meine Muße, denn meine Muße hat Wichtiges zu schaffen“ (**meum otium magnum habet negotium**). Die ganze Verhandlung wurde durch Unterschriften der Gemeindeglieder bestätiget, das Volk erklärte nochmals zu Allem seine freudige Zustimmung, und weil nun den ganzen Akt die Darbringung des Opfers heiligen sollte, so empfahl A. schlüßlich der Versammlung: es möchten Alle mit Hintansetzung ihrer Privatanliegen in dieser Stunde für die Kirche von Hippo, für ihn und den Presbyter Eraclius zu dem Herrn beten (**Ep. 213. p. 788—90**).

Im Vorgefühle dessen, daß seine Lebensfrist nur noch eine kurze sein werde, hatte A. für einen Erben seines Stuhles und seiner treuen Hirtensorgfalt vorgedacht. Bald darauf wurde Afrika durch den verletzten Ehrgeiz des Comes Bonifacius zu einer Stätte unsäglichen Elends, und der Kirche wurde von den ketzerischen Vandalen, Alanen und Gothen eine gräuliche Verfolgung bereitet. Während manche Bischöfe es für erlaubt hielten, mit Preisgebung

ihrer Heerde sich derselben durch Flucht zu entziehen, war A. bereit, die unverbrüchliche Liebe zu seiner Kirche auch durch die Darangabe seines Lebens zu beweisen. Diese seine Gesinnung sprach A. in Briefen an die Bischöfe Quodvultdeus und Honoratus aus, die ihm in dieser bedrängnißvollen Zeit die Frage vorgelegt hatten: ob es Bischöfen und Geistlichen erlaubt sei, im Angesichte der drohenden Verfolgung die Flucht zu ergreifen? Augustinus, welcher von der Unverletzlichkeit der Hirtentreue aufs Tiefste durchdrungen war, konnte auf die Frage keine andere Antwort geben als: „das Band unseres Amtes und Dienstes, womit uns die Liebe Christi an die Kirchen gebunden hat, auf daß wir sie, denen wir dienen müssen, nicht verlassen, darf nicht zerrissen werden. Bleibt also an dem Orte, wo wir uns befinden, ein auch noch so geringer Theil des Volkes Gottes zurück, dem unser Dienst so nothwendig ist, daß es ohne denselben nicht sein kann, so bleibt uns nichts übrig als zu sagen: Gott sei mein Schutz und meine Veste“ (Ep. 228. p. 830). Honoratus hatte dem A. das Wort Christi Matth. 10, 23 und das Beispiel des aus Damaskus fliehenden Paulus entgegen gehalten, deßhalb erwiederte er: „Wer möchte glauben, der Herr habe dies also gethan wissen wollen, daß die Heerden, die er durch sein Blut erworben, ohne den nothwendigen kirchlichen Beistand gelassen werden, ohne den sie nicht leben können? Wurde denn durch die Flucht des Paulus die dortige Kirche der nothwendigen Dienstleistung beraubt, und wurde nicht von andern dort befindlichen Brüdern das Nöthige geleistet? Ihnen nämlich zu Willen hatte es der Apostel gethan, um sich, den eigentlich der Verfolger suchte, der Kirche zu erhalten.

Immerhin mögen also die Diener des Wortes und Sakramentes aus einer Stadt in die andere fliehen, wenn Einer von ihnen besonders von den Verfolgern gesucht wird, aber so daß Andere, auf die man nicht Jagd macht, die Kirche nicht verlassen, sondern ihren Mitknechten, von denen sie wissen, daß sie anders nicht leben können, Speise reichen. Wenn aber für Alle, Bischöfe, Geistliche und Laien die gleiche Gefahr vorhanden ist, so dürfen die, welche Anderer bedürfen, von denen nicht verlassen werden, deren sie bedürfen.. Wir hören, ein Bischof habe gesagt: wenn uns der Herr die Flucht in solchen Verfolgungen geboten hat, bei denen der Martertod als Gewinn in Aussicht steht, um wie viel mehr müssen wir diese nutzlosen Leiden bei einem barbarischen feindlichen Einfalle fliehen! Dies Wort ist wahr und annehmbar — aber nur für Solche, die kein Kirchenamt bindet. Denn wer die feindlichen Angriffe deßhalb, obschon er könnte, nicht flieht, um nicht den Dienstposten Christi zu verlassen, ohne dessen Hülfe die Menschen nicht Christen werden oder nicht als Christen leben können, der liefert einen größern Beweis der Liebe als der, welcher nicht um der Brüder, sondern um seiner selbst willen flieht, und ergriffen Christum nicht läugnet und den Martertod auf sich nimmt... Uebrigens sagt Niemand, daß die Diener der Kirche auch dort bleiben sollen, wo Niemand mehr ist, der ihre Dienste in Anspruch nehmen könnte.. Wenn aber Volk zurückbleibt und es fliehen die Diener doch, was ist das anders als jene verdammliche Flucht der Miethlinge, die baar sind aller Sorgfalt für die Schafe?“ (ibid. p. 831 s.)

Wie Augustinus ganz und gar nur seiner Kirche lebte, das bewährte er insbesondere auch dann, wann es

galt, die Rechte der Kirche zu vertheidigen. Diese gegen Jedermann zu wahren, hielt er für unverletzliche Pflicht seines bischöflichen Amtes. Ein vorzüglich sprechender Beleg dessen ist eine Reihe von Briefen (113 bis 116), die A. in der Angelegenheit des Forstmannes Faventius schrieb. Dieser war Pächter eines Forstes und hatte aus Furcht vor seinem Pachtherrn zur Kirche von Hippo seine Zuflucht genommen, unter deren Schutze er dort harrte, bis durch Fürsprache und Vermittlung des Bischofs seine Sache beigelegt sein würde. Der Gegner aber that keine Schritte und so wurde Faventius von Tag zu Tag sorgloser, und als er endlich sich ganz sicher wähnend bei einem Freunde zu Abend gegessen hatte, wurde er beim Weggehen durch den Official des Comes mit bewaffneter Hand ergriffen und davongeführt. Als A. von dieser Verletzung des kirchlichen Asylrechtes Kunde erhielt, bot er Allem auf, um das Recht der Kirche zu wahren; denn was A. immer that, pflegte er ganz zu thun, mit aller Wärme seines heiligen Pflichteifers. Ohne Verzug wendete sich der Bischof an den Tribun der Hafenwache um militärischen Beistand, um mittelst dessen den Faventius wo möglich zu befreien. Er schrieb an ihn: „Wer es immer ist, zu dessen Gunsten Faventius ergriffen wurde, er würde mich mit Recht tadeln, wenn ich ihn, falls er zur Kirche seine Zuflucht genommen und ihm etwas Aehnliches widerfahren wäre, in seiner Noth und Bedrängniß preisgeben würde. Wenn man aber Menschenurtheil ganz bei Seite setzen will, was soll ich unserem Herrgott sagen und wie mich verantworten, wenn ich nicht Alles, was ich kann, für das Wohl dessen thue, welcher sich der Kirche, der ich diene, zu Schutz und Schirm übergeben

hat" (Ep. 113. p. 325)? Der alsogleich geleistete Militärbeistand war aber fruchtlos, weil keine Spur von Faventius zu finden war. Als man des Morgens erfuhr, wohin man denselben abgeführt, schickte A. einen Presbyter dahin, dem aber der Official nicht einmal gestattete, den Verhafteten zu sehen. Darauf verlangte A. brieflich, man solle dem Faventius die gesetzliche Gunst gewähren, binnen 30 Tagen bei leichter Haft seinen Handel auszutragen. Aber schon war derselbe weiter fortgeschafft worden — wie A. befürchtete, vor das Tribunal des Consulars von Numidien. Damit nun hier nicht die Sache des Gegners, der ein reicher Geldmensch war, die Oberhand gewinne, bat A. den Bischof Fortunatus von Cirta (Ep. 115. p. 326) um Verwendung bei dem Consular, der in glänzendem Rufe der Unbestechlichkeit stehe, und schrieb auch an diesen: „Du wirst gewiß thun, was nicht nur dem unbestechlichen, sondern auch dem christlichen Richter ziemt" (Ep. 116. p. 327). Ohne Zweifel führte A. die Sache wohl glücklich zu Ende, wenigstens hatte er nichts versäumt, was ihm seine bischöfliche Stellung in diesem Falle gebot.

So eifrig A. im Interesse der Bedrängten die Vorrechte der Kirche wahrte, so wenig suchte er zeitlichen Vortheil und Gewinn seiner Kirche; die **Uneigennützigkeit** war ein hervorstechender Zug seines bischöflichen Charakters. Aus heiligem Streben nach christlicher Vollkommenheit hatte A. sich alles Eigenthums zum Besten der Kirche begeben (Ep. 157. p. 558) und er war von Anbeginn seines priesterlichen Lebens ein Vorbild der vollkommensten evangelischen Armuth [1]). Eben so wenig hing

1) Wie fern A. von der Liebe des Geldes war, lehrt sein schönes

aber auch sein Herz (nach dem Zeugnisse des **Possidius** l. c. p. 274) am Vermögen und Besitzthum der Kirche; und wie sorgfältig er in diesem Stücke nicht nur auf seinen, sondern auch auf anderer Bischöfe Ruf bedacht war, lehrt besonders ein Brief desselben an Bischof Alypius von Thagaste. Dieser sprach für das Kloster seiner bischöflichen Stadt wenigstens die Hälfte dessen an, was der Presbyter der Diöcese von Thiave Honoratus hinterlassen hatte, — aus dem Grunde, weil derselbe früher Mönch im Kloster von Thagaste gewesen war. A. macht den Alypius aufmerksam, daß auch in dem Falle, wenn Honoratus als Glied des Klosters gestorben wäre, ohne früher sein Besitzthum veräußert, noch durch ausdrückliche Schenkung auf Jemanden übertragen zu haben, die Hinterlassenschaft desselben nicht dem Kloster, sondern seinem gesetzlichen Erben anheimgefallen sein würde. In solchen Fällen müsse man sich an die Bestimmungen der bürgerlichen Gesetze halten, auf daß man soviel möglich auch den bösen Schein meide und den guten Ruf bewahre, der unserer Wirksamkeit so sehr nothwendig ist. — Das Volk von Thiave war ob der Ansprüche des Alypius in sehr üble Stimmung versetzt worden; A. bemerkte darüber: das große Aergerniß des Volks ist nicht zu verwundern, wenn sie ihre Bischöfe, die sie hochachten, von schmutzigem Geiz befleckt meinen, da der böse Schein nicht gemieden wird (Ep. 83. p. 205).

Wenn dieser Brief an Alypius ein schönes Zeugniß von dem uneigennützigen Sinne des Bischofs Augustinus ist, so ist er zugleich ein sprechender Beleg für die Art

---

Wort: „Pecunia a malis male habetur, et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur“ (Ep. 153. p. 534).

und *Weise, wie er sich gegen seine bischöflichen Collegen verhielt.* A. sah es als Obliegenheit seiner bischöflichen Stellung an, seine Collegen an ihre Pflicht zu erinnern, sie zu ermahnen, die Aergerniß Gebenden freimüthig zu tadeln und mit Unverbesserlichen selbst die Kirchengemeinschaft aufzuheben. Das erfuhren laut A.'s Briefen die Bischöfe *Aurilius* und *Paulus*. Der Erste hatte in einem Momente der Aufregung und in jugendlicher Unbesonnenheit den Comes Classicianus und das ganze Haus desselben mit dem Anathem belegt, weil er mit einigen seiner Leute in die Kirche gekommen war, um dort nach Meineidigen zu fahnden, die sich dahin geflüchtet hatten. Obwohl diese im Bewußtsein ihrer Sünde freiwillig die Kirche verlassen hatten, ohne von den Schergen des Comes ergriffen worden zu sein, so nahm doch Aurilius dies für eine grobe Verletzung des Asylrechtes und verhängte förmlich und aktenmäßig über Classicianus und sein ganzes Haus die Strafe des Kirchenbannes. Als sich hierüber der Comes bei A. beklagte, schrieb dieser an den Bischof: er könne unmöglich zu dieser Sache schweigen und verlange sehr von dem Bischofe belehrt zu werden, mit welchem Rechte der Sohn für die Sünde des Vaters, die Gattin für die Sünde des Gatten, der Diener um der Sünde des Herrn willen mit dem Anathem bestraft werden könne. „Wenn mich Jemand frägt, ob dies mit Recht geschehen dürfe, so weiß ich darauf nicht zu antworten; ich habe das niemals zu thun gewagt, wenn ich auch auf das Heftigste ergriffen war ob der durch Einige wider die Kirche verübten wilden Frevel. Sollte dir aber vielleicht die Rechtmäßigkeit dessen der Herr eröffnet haben, so verachte ich keineswegs dein jugendliches Alter und die Un-

erfahrenheit (**rudimenta**) deiner kirchlichen Würde; siehe, hier bin ich bereit zu lernen — der Greis von dem jungen Manne, der bejahrte Bischof von dem noch nicht einjährigen (**anniculo**) Collegen — wie wir es vor Gott und Menschen verantworten können, wenn wir unschuldige Seelen für eine fremde Sünde mit der Strafe des geistigen Todes belegen.. Wenn durch diese Strenge, mit welcher das ganze Haus anathematisirt wurde, eine einzige Seele zu Grunde geht, so kann gegen diesen Schaden der körperliche Tod Unzähliger nicht in Betracht kommen, wenn sie als Unschuldige mit Gewalt aus der Kirche geschleppt und umgebracht würden.. Das sage ich, auch wenn Classicianus etwas verbrochen hat, was mit allem Rechte der Strafe des Anathems würdig schien. Uebrigens, wenn er mich recht berichtet hat, durfte nicht einmal er also gezüchtiget werden. Darüber aber streite ich mit dir nicht, sondern bitte dich nur, vergib dem nach Erkenntniß der Schuld um Verzeihung Flehenden; wenn du aber dich besinnend erkennest, daß er nicht gefehlt habe (denn er verlangte mit Recht, im Hause des Glaubens müsse Treu' und Glaube gewahrt werden, auf daß sie nicht dort gebrochen werde, wo sie gelehrt wird), so thue, was ein heiliger Mann thun soll.. Meine ja nicht, es könne uns keine ungerechte Aufwallung beschleichen, weil wir Bischöfe seien. Bedenken wir vielmehr, daß wir unter den Schlingen der Versuchungen in großer Gefahr wandeln, weil wir Menschen sind. Kassire also das kirchliche Protocoll, das du vielleicht in aufgeregterer Stimmung gemacht hast, und es kehre unter euch die Liebe zurück, die du zu ihm als Katechumen hattest. Hebe den Streit auf und führe den Frieden zurück, auf daß dir der befreundete Mann

nicht verloren gehe, und der böse Feind sich nicht über euch freue“ (Ep. 250. p. 878 s.).

Erfuhr der jugendlich unbesonnene und im Augenblicke der Aufregung nach dem Anathem greifende Bischof solch' scharfe Zurechtweisung, so hielt A. dem schwelgerischen Bischofe Paul von Cataqua seinen unbischöflichen Wandel mit großer Freimüthigkeit vor und daß er mit einem Solchen keine Gemeinschaft pflegen könne. Trotz aller Bitten des Paulus blieb A. dabei und rechtfertigte sein Verhalten gegen denselben also: „Du würdest mich nicht unerbittlich nennen, wenn du mich nicht auch für einen Lügner hieltest.. Siehe, ich sage dir nochmals und nehme Gott zum Zeugen: wenn du dir selbst so gut wärest als ich dir bin, so lebtest du schon längst geborgen in Christus und erfreutest seine ganze Kirche. Ich habe dir schon geschrieben, daß du nicht nur mein Bruder, sondern auch mein Amtsgenosse seiest. Denn bewahre — daß nicht jeder Bischof der katholischen Kirche, er sei wie immer beschaffen, wenn er nur nicht durch kirchliches Gericht verurtheilt ist, mein College sei! Aber daß ich mit dir nicht Gemeinschaft pflege, dessen ist keine andere Ursache, als weil ich dir nicht schmeicheln kann. Denn weil ich dich in Christus Jesus durch das Evangelium gezeugt habe, bin ich dir vorzüglich die Liebe schuldig, welche dich durch gegründeten Tadel heilsam verletzet.. Du hast die Kirche von Hippo [1])

---

1) Die Conjectur der Mauriner: statt „Hippo“ sei vielleicht zu lesen „Cataqua“, scheint mir nicht gegründet; denn da A. zu Paulus sagt: in Christo J. per Evangelium ego te genui, so scheint Paulus, bevor er Bischof wurde, der Kirche von Hippo angehört zu haben, und darum mußte nothwendig sein unbischöflicher Wandel auch seiner Mutterkirche zu großem Anstoße und Schmerze gereichen.

so verwundet, daß wenn der Herr dich nicht von allen weltlichen Bestrebungen und Bürden frei macht und zu einer wahren bischöflichen Lebensweise (vitam victumque) zurückführt, diese Wunde unheilbar ist.. Man sagt, du lebest so verschwenderisch, daß das karge Einkommen deiner Kirche nicht hinreichen könne; was suchst du also meine Gemeinschaft, da du niemals meine Ermahnung hören wolltest? Vielleicht deßhalb, daß mir all' dein Thun die Leute anrechnen, deren Klagen ich nicht ertragen kann?" Zuletzt sagte er ihm, der Episkopat sei nicht dazu gemacht, um mit Lust dieses trügliche Leben durchzumachen: „Non est episcopatus artificium transigendae vitae fallacis" (Ep. 85. p. 207).

So überwiegend das Ansehen des A. in der öffentlichen Meinung nicht nur der Kirche von Afrika, sondern der gesammten Kirche war, welche ihm unbestritten den geistigen Primat in der afrikanischen Kirche zuerkannte, so wenig überhob sich doch der große Mann über die Stellung, welche ihm die hierarchische Ordnung anwies. A. mochte durchaus nicht verletzt sehen die Ehre und das Recht, das andern Bischöfen kraft der kirchlichen Verfassung gebührte, und er nahm es sehr übel, wenn ihn Jemand ungebührlicher Weise Anderen vorzog. Ein schönes Zeugniß dessen ist der 59. Brief an Bischof Victorinus. Dieser hatte ein Umlaufschreiben (tractoria) ausgehen lassen, in welchem er die Bischöfe von Mauritanien und Numidien zu einem Concile einlud. Diese Encyklika verstimmte den A. sehr, und indem er dies dem Victorin meldete, unterließ er nicht, die Gründe seiner Verstimmung anzugeben. „Ich las in dem Umlaufschreiben, es sei auch nach Mauritanien geschrieben worden, welche Provinzen doch unseres Wissens

ihre Primaten haben [1]). Sollte auch von dorther ein Concil nach Numidien berufen werden, so mußten doch die Namen einiger maurischen Bischöfe, welche dort die Ersteren sind, in dem Circularschreiben angesetzt werden; aber ich vermißte dieselben zu meiner großen Verwunderung. Dann ist aber auch selbst an die Numidier so mit Verkehrung und Beiseitesetzung der Ordnung geschrieben worden, daß ich meinen Namen am dritten Orte fand, der ich doch weiß, nach wie vielen Bischöfen ich es geworden bin. Das ist für Andere nicht wenig beleidigend und für mich Neid erweckend. Uebrigens sagt unser verehrungswürdiger Bruder und Collega Xantippus von Tagosa, daß der Primat ihm zukomme, und es wird auch bei den Meisten dies angenommen und er erläßt dergleichen Schreiben [2]). Wenn dieser Verstoß auch zwischen euch leicht erkannt und gehoben werden kann, so durfte doch in dem von dir ausgesendeten Rundschreiben der Name desselben nicht weggelassen werden. Wenn derselbe in die Mitte und nicht an die erste Stelle wäre gesetzt worden, würde ich mich sehr wundern; um wie viel mehr ist es zu verwundern, daß seiner gar keine Erwähnung geschehen ist, der doch vorzüglich zum Concil kommen mußte, auf daß über die Ordnung des Primats im Beisein der Bischöfe aller numidischen Kirchen zuerst

1) Mauritanien war in zwei Kirchenprovinzen getheilt: Mauritania Caesareensis und Mauritania Sitifensis.

2) Der Metropolitanwürde entsprach in den afrikanischen Kirchenprovinzen der Primat und derselbe kam, mit Ausnahme der Provinz von Carthago, deren Primat an den Sitz der Hauptstadt gebunden war, dem der Weihe nach ältesten Bischofe zu. Sonach konnte bei der sehr großen Zahl der Bischöfe (Afrika zählte derselben zur Zeit der karth. Conferenz nicht weniger als 567) leicht darüber ein Streit entstehen, welcher unter ihnen am längsten die bischöfliche Würde bekleide.

verhandelt würde! Aus diesen Ursachen würde ich Anstand nehmen zu kommen und besorgen, das Umlaufschreiben, aus dem solche Verkehrtheit hervorleuchtet, sei falsch.. Darum bitte ich dich, du wollest mir Nachsicht angedeihen lassen und zuerst darauf dringen, daß zwischen dir und dem Greis Xantippus friedlich ausgemacht werde, wer von euch das Concil berufen solle. Oder, was ich für das Zuträglichere erachte, berufet ihr Beide zusammen ohne Präjudiz für Jemanden unsere Collegen, besonders jene, welche euch an Alter der bischöflichen Würde nahe stehen und welche leicht erkennen mögen, wer von euch die Wahrheit spricht, damit so unter euch Wenigen diese Frage zuerst entschieden werde [1]); ist der Irrthum gehoben, dann sollen von den Uebrigen die Jüngeren zusammenberufen werden, welche dann in dieser Sache euch als den Aelteren glauben können und müssen, jetzt aber nicht wissen, wem von euch sie mehr Glauben schenken sollen" (p. 146 s.). Vielleicht war es nur die charaktervolle, unparteiische, ächt kirchliche und bischöfliche Gesinnung, die A. in diesem Schreiben so offen darlegte, welche nebst seinem persönlichen Ansehen in diesem Falle ein Schisma in der Provinz Numidiens verhütete.

Es erübriget uns nur noch, den Bischof Augustinus gegenüber seinem Clerus zu betrachten. A. ist auch in dieser Beziehung ein leuchtendes Vorbild bischöflichen Geistes. Je lebendiger in A. das Bewußtsein von der hohen Würde und Bestimmung des geistlichen Standes

1) Wie der Streit zwischen Beiden beigelegt wurde, erhellt aus den Briefen A.'s nicht; aber daß er zu Gunsten des Xantippus entschieden wurde, lehrt Ep. 68. p. 154, worin A. diesem als Primas anzeigt, daß er einem Presbyter die Seelsorge entzogen habe.

war, desto höhere Anforderungen stellte er an jene, die in seinen Clerus eintreten sollten. Nur wohl unterrichtete, gebildete Leute von unbescholtenem Wandel hielt er der Aufnahme in den Dienst der Kirche würdig. Eine Pflanzschule seines Clerus hatte A. sich in dem Kloster angelegt, das er zu Hippo bald nachdem er Presbyter geworden gegründet hatte (**Possidius l. c. c. 5 et 11**). Aus diesem nahm er die bewährtern und ausgezeichnetern Mönche in seinen Clerus auf (**Ep. 60. p. 148**). Keineswegs galt ihm aber ein tüchtiger Klostermann auch schon tüchtig zum Geistlichen, vielmehr war er der Ansicht, daß „auch bisweilen ein guter Mönch nicht gerade einen guten Geistlichen gebe (**aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum facit**), wenn ihm schon Enthaltsamkeit in hinreichendem Maße beiwohnt, ihm aber doch die nöthige Bildung oder die gesetzliche Mackellosigkeit der Person [1]) fehlt" (**Ep. 60. p. 148**). — Indem A. sich durch diese Ansicht in der Wahl seiner Geistlichkeit bestimmen ließ, erscheint er in sehr vortheilhaftem Lichte anderen Bischöfen seiner Zeit gegenüber, denen der alleinige Mönchtitel der Inbegriff aller zum Clerikate erforderlichen Eigenschaften dünkte, ja die selbst keinen Anstand nahmen, aus den Klöstern Davongegangene oder Weggejagte zu ordiniren. Wider solch Gebahren äußerte sich A. gegen seinen Freund Aurelius den Primas von Carthago also: „Das macht die Mönche leicht fallen und es geschieht dem Stande der Geistlichen dadurch die ärgste Unbill, wenn die Klosterdeserteure zur Miliz des geistlichen Standes genommen

1) Ich meine nicht zu irren, wenn ich die Worte: „**personae regularis integritas**" also übersetze und für gleichbedeutend halte mit „Freiheit von jeder Irregularität."

werden.. Die gemeinen Leute werden über uns scherzen und sagen: der zum Mönch nicht taugte, taugt nun zum Geistlichen (**malus monachus bonus clericus est**). Es ist sehr schmerzlich, wenn wir zu so verderblicher Hoffart die Mönche aufstacheln, und die Geistlichen, zu denen auch wir zählen, einer so schweren Beschimpfung werth halten" (**Ep. 60. p. 148**). Indem A., der als Freund und Beförderer des Mönchs- und Klosterwesens überall bekannt war, dennoch so die Würde des Clerikates gegen die Ueberschätzungen des Mönchsstandes wahrte, verschaffte er seiner Ueberzeugung und Handlungsweise gewiß auch bei Anderen um so leichteren Eingang, und es muß wohl besonders der Anregung und dem Andringen des A. zugeschrieben werden, daß auf dem Concil von Carthago am 13. Sept. **401** das Statut erlassen wurde, dessen er **Ep. 64. p. 153** gedenkt: Jene, welche aus einem Kloster selbst austreten oder ausgewiesen werden, sollen anderwärts nicht Geistliche oder Klostervorsteher werden.

Bei solcher Sorgfalt in der Wahl jener, die zum Clerikalstande aspirirten, konnte es nicht anders kommen, als daß der Clerus von Hippo ausgezeichnet dastand vor vielen anderen bischöflichen Sprengeln, deßhalb auch andere Kirchen mit großem Verlangen aus dem Seminare A.'s Cleriker begehrten (**Possidius l. c. c. 11. p. 264**). Dennoch geschah es auch, daß A. sich bei der Wahl derer, denen er die ihm theure Heerde zum Theil anvertraute, ein und das andere Mal vergriff. Auf welche Folter dann der tiefbekümmerte Bischof geworfen wurde und wie er nach allen Seiten hin bemüht war, den üblen Folgen seines Fehlgriffs zu steuern, das macht besonders ein Fall sehr anschaulich. Der befestigte Ort Fussala, zur Paröcie von

Hippo gehörend und größten Theils dem donatistischen Schisma verfallen, war durch die aufopfernden Bemühungen des A. der Kirche wieder gewonnen worden. Ob der bedeutenderen Entfernung des Castells von Hippo legte sich dem A. das Verlangen nahe, den Fussalensern einen Bischof zu geben. In der Person eines Presbyters, welcher des Punischen mächtig war, hatte er sich denjenigen auserseben, zu dessen bischöflicher Weihe er den Primas von Numidien nach Hippo entbeten hatte. Aber als die Consecration vor sich gehen sollte, lehnte der von A. Erkorene dieselbe auf's Entschiedenste ab. A. bekennt, er hätte nun die Sache verschieben sollen; aber die Rücksicht auf den hochbetagten Primas, den er so weit her bemüht und unverrichteter Dinge nicht wollte zurückreisen lassen, bestimmte ihn, den zur Weihe gesendeten Fussalensern einen ganz jungen Mann, Namens Antonius, vorzuschlagen, der im Kloster von Hippo erzogen als Vorleser bekannt war. Sie ließen sich denselben gefallen, und so ward er ihr Bischof. Aber nur zu bald kam es zu so großem Skandal, daß die Glieder seiner Kirche vor Augustinus öffentlich wider ihn als Kläger auftraten. Zwar konnte er der Verbrechen der Unzucht, die man ihm vorwarf, nicht überführt werden und es schien, als habe man nur aus Leidenschaft solche Anklage wider ihn erhoben, aber Vieles von dem, was die Fussalenser von seiner unerträglichen Tyrannei, von seinen räuberischen Bedrückungen und Erpressungen vorbrachten, war nur allzu gegründet. Den Bischöfen, die mit A. über Antonius zu Gerichte saßen, erschien derselbe so bedauernswerth, daß sie ihm die bischöfliche Würde nicht nahmen, ihn aber seines Sitzes verlustig erklärten, auf den er auch ohne Gefahr, daß die Erbitterung des

Volkes gegen ihn sich gewaltthätig äußere, nicht zurückkehren konnte; auch sollte er so lange von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein, bis er alles ungerechter Weise sich Angeeignete ersetzt haben würde. Obschon Antonius diesem Urtheile sich unterworfen hatte, hatte er den Primas von Numidien doch so zu berücken gewußt, daß dieser die Sache desselben nach Rom berichtend ihn dem Papste Bonifacius als ganz unschuldig darstellte und von diesem seine Wiedereinsetzung verlangte. Als der übel berichtete Papst diesem Verlangen entsprach, wollte der Entsetzte seinen Stuhl wieder einnehmen und beschuldigte seine afrikanischen Richter der Ungerechtigkeit, indem er sich verlauten ließ: entweder mußte ich auf meinem Stuhle bleiben, oder ich durfte auch nicht Bischof sein. Um die Fussalenser einzuschüchtern, drohte er ihnen mit den Gerichten, mit der Staatsgewalt, ja mit militärischer Einschreitung zur Vollstreckung der Sentenz des apostolischen Stuhles, so daß die armen Leute als Katholiken nun Aergeres von einem katholischen Bischofe befürchteten, denn früher als Donatisten von den Gesetzen der katholischen Kaiser. Augustinus befand sich dabei in der drückendsten Lage und bei seiner Ehrfurcht vor dem apostolischen Stuhle blieb ihm nichts übrig, als dem Nachfolger des Bonifacius, Papst Cölestin (10. Sept. 422 — Jul. 432), den wahren Thatbestand zu schildern und ihn um ein schonend Urtheil zu bitten. „Laß dies ja nicht geschehen — schrieb er bezüglich der von Antonius angedrohten Vollstreckung der päpstlichen Sentenz — ich bitte dich durch das Blut Christi, bei dem Andenken des Apostels Petrus, welcher die Vorsteher der Christengemeinden ermahnt hat, nicht tyrannisch über Brüder zu herrschen. Die Katholiken von

Fussala, meine Söhne in Christus, sowie den Bischof Antonius, meinen Sohn in Christus, empfehle ich Beide der liebreichen Huld deiner Heiligkeit, weil ich Beide liebe. Ich zürne den Fussalensern nicht, weil sie die gerechte Klage wider mich erheben, daß ich sie mit einem mir noch nicht bewährten, noch nicht an Jahren wenigstens gereiften Manne geschlagen habe, von dem sie so mitgenommen wurden. Auch will ich nicht, daß diesem weh geschehe, dessen böser Begierlichkeit ich um so mehr entgegentrete, je aufrichtigere Liebe ich zu ihm habe. Mögen Beide deine Nachsicht erfahren — jene, auf daß sie nicht Uebles erleiden, dieser, auf daß er es nicht verübe; jene, auf daß sie nicht die katholische Kirche hassen, wenn ihnen von katholischen Bischöfen und besonders vom apostolischen Stuhle selbst kein Beistand geleistet wird wider einen katholischen Bischof, dieser aber, damit er sich nicht mit dem Verbrechen belade, jene von Christus ganz abwendig zu machen, die er gegen ihren Willen mit Gewalt zu den Seinigen machen will. Mich aber — das muß ich deiner Heiligkeit bekennen — quält bei dieser Gefahr Beider so große Angst und Betrübniß, daß ich von meiner bischöflichen Amtsführung zurückzutreten gedenke, wenn ich sehen sollte, daß durch den, welchem ich durch meine Unklugheit zum Episcopate verholfen habe, die Kirche Gottes verwüstet werde und, was Gott abwenden wolle, selbst mit dem Untergange des Verwüsters zu Grunde gehe“ (Ep. 209. p. 779 s.). A. erlangte die gewünschte Entscheidung des apostolischen Stuhles und nahm Fussala wieder unter seine weise bischöfliche Leitung, indem er wie früher erprobte Presbyter dort anstellte.

Wenn A. in diesem Falle Strenge mit Milde gepaart

übte, so glaubte er doch als Bischof gegen Geistliche mit aller Strenge verfahren zu müssen, welche entweder am Glauben der Kirche Schiffbruch gelitten oder aller Zucht und Sitte Hohn gesprochen hatten. Zwar stoßen wir in den Briefen A.'s auf keinen Geistlichen der Paröcie von Hippo, der heterodox oder gar häretisch gesinnt gewesen wäre — zum Beweise, wie der Glaubensheld und der Vorkämpfer der Orthodoxie A. seinen Clerus mit seinem Geiste durchdrungen hatte —; aber sein Verfahren gegen den einer fremden Paröcie angehörenden Subdiakon Victorin, der in Hippo als Manichäer betreten wurde, gibt zu erkennen, wie er ähnlichen Falls gegen Einen seiner Cleriker würde eingeschritten sein. Der schon bejahrte Mann hatte sich in Hippo alle Mühe gegeben, seine manichäischen Irrthümer Andern einzuflößen, und war eben bei Bethätigung seines Lehreifers als Schüler Mani's also offenbar geworden, daß dies läugnen zu wollen nicht so unverschämt als unsinnig gewesen wäre. Er bekannte sich als Hörer der Secte und bat den Augustinus, er wolle ihn zur katholischen Wahrheit wieder zurückführen; aber — schrieb A. an Bischof Deuterius, den Primas der Provinz, welcher Victorin angehörte — ich habe mich über seinen Betrug unter der Maske eines Geistlichen gewaltig entsetzt und den Gezüchtigten aus der Stadt treiben lassen. Ich hätte mir aber nicht Genüge gethan, wenn ich ihn nicht auch dir angezeigt hätte, damit er durch verdiente kirchliche Ahndung von der Stufe der Cleriker hinabgestoßen werde, auf daß sich Alle vor ihm hüten. Sollte er aber begehren, Buße thun zu dürfen, so traue man ihm nur dann, wenn er auch Andere, die er kennt, euch wird angezeigt haben — nicht blos in Malliana (dem Kirchensprengel, dem

Victorin als Subdiakon angehörte), sondern in der ganzen Provinz" (**Ep. 236. p. 849**). — Mit gleicher Strenge behandelte A. den Presbyter Abundantius, von dem es übel verlautete, er wandle nicht die Wege der Diener Gottes. A., darob erschrocken, ohne Grund zwar nichts glaubend, verdoppelte seine Aufmerksamkeit und gab sich Mühe, hinter sichere Beweise seines bösen Wandels zu kommen. Zuerst stellte es sich heraus, daß derselbe Geld, welches ein Bauer zu kirchlichen Zwecken bei ihm hinterlegt, unterschlagen habe, dann wurde er überführt und gestand es selbst, daß er an der Vigilie des Weihnachtsfestes in einem fremden Kirchspiele, wo aber an diesem Tage auch gefastet wurde, bei einem verrufenen Weibe zu Mittag und zu Abend gegessen und auch bei ihr über Nacht geblieben sei. A. enthob den Abundantius für immer der Ausübung seiner Weihe und schrieb über diese Sentenz an den Primas Xantippus: „Ich konnte nicht anders als den Presbyter (der sich Solches zu Schulden kommen ließ) von dem Amte der Presbyterwürde entfernen und muß fürchten, ihm je wieder eine Kirche anzuvertrauen. Sollte vielleicht den kirchlichen Richtern etwas Anderes belieben (weil es ein Conciliarstatut ist, daß die Angelegenheit eines Presbyters durch sechs Bischöfe entschieden werden soll), so mag, wer da immer will, demselben eine seiner Leitung anvertraute Kirche übergeben; ich muß gestehen, ich fürchte, Solchen, denen kein guter Ruf zur Seite geht, in Anbetracht dessen man ihnen dies vergeben könnte, was immer für eine Gemeinde zu überlassen, damit ich nicht, wenn etwas Schlimmeres zum Ausbruch kommt, mir dies aus Schwäche zuschreiben muß" (**Ep. 65. p. 154**).

Die Strenge, mit welcher A. bei Fehltritten seiner

Geistlichen verfuhr, war ein Ausfluß seiner Liebe und Gerechtigkeit, und deßhalb nahm auch A. seine Geistlichkeit gegen lieblose und ungerechte Urtheile der Gemeinde in Schutz. Davon gibt ein besonders merkwürdiger Fall Zeugniß, den A. zum Gegenstande der öffentlichen Besprechung mit seiner Kirche zu machen sich gedrungen sah und wobei die durch und durch geistliche edle Gesinnung und Weisheit des Bischofs in all' ihrer Schöne und Fülle zu Tage trat. A. hatte seine Geistlichkeit stets unter Augen, denn sie lebte mit ihm in Einem Hause und speiste mit ihm an Einem Tische, und das Manneskloster scheint unmittelbar an das bischöfliche Haus gestoßen zu sein; somit waren Geistliche und Mönche in stetem Verkehre miteinander. Einer der Presbytern, Bonifacius, hatte dem A. angezeigt, er habe bei einem Mönche eine unzüchtige unreine Bewegung bemerkt. Der Angeklagte warf die Beschuldigung auf den Kläger zurück, als habe dieser getrieben von seinem bösen Gewissen seinen (des Beschuldigten) guten Ruf verletzen wollen, da er die Keuschheit desselben nicht habe beflecken können. Lange quälte dieser Handel den Bischof, der durchaus nicht im Stande war, weder den Einen noch den Andern des ihm Vorgeworfenen zu überführen; doch war er mehr geneigt dem Presbyter als dem ihm verdächtig scheinenden Mönche zu glauben. Während er nun die Sache Beider Gott überlassen mußte, fing der Mönch an sich sehr ungestüm um die Beförderung zum Clerikate zu bemühen und verlangte entweder von Augustinus selbst geweiht oder wenigstens schriftlich einem andern Bischofe dafür empfohlen zu werden. Da sich A. ob seines Verdachtes gegen ihn weder zu dem Einen noch zu dem Andern bewegen ließ, trat

der Mönch noch lärmender auf und verlangte, falls er nicht zum Cleriker erhoben würde, dürfe auch Bonifacius nicht Presbyter bleiben. Da der Priester bereit war, um den zum Verdachte wider ihn Geneigten kein Aergerniß zu geben und in diesem Streite es nicht bis zur Verwirrung der Gemeinde kommen zu lassen, lieber den Verlust seiner Würde zu ertragen, so wählte A. den Ausweg: es sollten sich Beide verpflichten zu einer hl. Stätte (dem Grabe des Martyr. Felix von Nola) zu pilgern, allwo schreckendere Fügungen Gottes das verwundete Gewissen eines Jeden viel leichter offenbarten und durch Züchtigung oder Furcht zum Bekenntnisse trieben [1]). Während nun die Beiden

---

1) Siehe ein Gottesurtheil, ein Ordal, an einem Orte und zu einer Zeit, wo man es schlechthin nicht vermuthet hätte, und auf welches ein Augustinus, dieser hocherleuchtete, von allem Aberglauben himmelweit entfernte Geist sich beruft! Der Fall ereignete sich um's Jahr 404, und er ist meines Wissens das früheste Beispiel eines Gottesurtheils in der Geschichte der Kirche, das uns selbst mit der Hinweisung auf ein noch früheres entgegentritt. Hören wir, wie A. seine gläubige Berufung auf ein Urtheil Gottes in diesem Falle rechtfertiget! Er sprach zu dem in der Kirche versammelten Volke also: „Ueberall zwar ist Gott und der Schöpfer des All ist an keinen Ort gebunden und von keinem umschlossen und Er muß von den wahren Anbetern im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden, damit Er, der im Verborgenen erhört, auch im Verborgenen rechtfertige und kröne. Bezüglich dessen aber, was den Menschen augenscheinlich bekannt ist, wer kann Seine Absicht durchblicken, warum an einigen Orten diese Wunder geschehen und an andern nicht? Vielen ist die Heiligkeit des Ortes sehr bekannt, wo der Leib des seligen Felix von Nola beigesetzt ist; dahin wollte ich, daß sie sich begeben sollten, weil uns von dort leichter und zuverläßiger geschrieben werden kann, was immer an Einem von ihnen durch Gottes Wirkung offenbar geworden sein wird (quidquid in eorum aliquo divinitus fuerit propalatum). Denn auch wir selbst wissen, daß in Mailand bei einem Grabmal der Heiligen, wo die Dämonen wunderbarer und schrecklicher Weise bekennen, ein Dieb, welcher dahin gekommen war, um durch einen falschen Schwur

nach Italien gewandert waren um sich dort dem Gottes-urtheile zu unterziehen, brachte A. die ganze Angelegenheit vor der in der Kirche versammelten Gemeinde zur Sprache. Nachdem er sie aufgefordert mit ihm zu beten, daß Gott das ihnen Unerforschliche offenbaren wolle, bemerkte er: er habe Anstand genommen, den Namen des Presbyters aus der Zahl seiner Collegen zu streichen, weil er dem Urtheile Gottes, vor dessen Richterstuhl die Sache schwebe, nicht vorgreifen dürfe und weil ein Synodalbeschluß verbiete, einen Presbyter, bevor er überwiesen, von der Gemeinschaft zu suspendiren. Weil aber A. die dem Bonifacius ungünstige Stimmung vieler Gemeindeglieder kannte und die Namen aller im Dienste der Kirche Stehenden zum Behufe besonderer Fürbitten vorgelesen werden mußten, so erklärte der Bischof: wolle man daß der Name des B. nicht abgelesen werde, so falle dieß nicht auf ihn sondern auf jene um deren willen es geschehe. Darauf ermahnte er Alle eindringlich, sich nicht durch freventliches Urtheil zu versündigen, und seinen Schmerz über die Fehltritte der Seinigen nicht zu vermehren, indem sie sich dem Argwohne hingeben und an fremden Sünden sich betheiligen. Wenn es ihrer aber gebe, denen diese seine Schmerzen eine Lust seien, so habe er gelernt für Solche zu beten und ihnen nur Gutes zu wünschen. „Denn wozu anders sitzen diese

---

zu betrügen, gezwungen ward, den Diebstahl zu bekennen und das Gestohlene zurückzugeben. Ist denn nicht auch Afrika voll von Leibern der heiligen Martyrer? und dennoch wissen wir, daß hier nirgends dergleichen geschehe. Denn wie nach dem Worte des Apostels nicht Alle (Heilige) die Gabe der Heilungen, noch Alle die Unterscheidungsgabe der Geister haben, so hat auch jener, der da einem Jeden nach Gefallen das Seine zutheilt, nicht gewollt, daß bei allen Grabstätten der Heiligen dergleichen geschehe" (Ep. 78. p. 183 s.).

beisammen, auf was Anderes machen sie Jagd als daß, wenn irgend ein Bischof oder Geistlicher, oder Mönch oder eine Nonne fällt, sie es glauben, mit Lust es aussprechen und behaupten: es seien Alle so, aber es könnten nur nicht Alle überführt werden? Und doch — wenn eine Verheirathete als Ehebrecherin erfunden wird, verstoßen dieselben Leute doch ihre Weiber nicht, noch klagen sie ihre Mütter an. Wenn aber von Einigen, die einen geistlichen Namen führen, etwas Böses entweder fälschlich verlautet oder sich als wahr erweist, dann bestehen sie darauf und haben vollauf zu thun und geben sich Mühe, daß das von Allen geglaubt werde.... Christus hat doch seine Gläubigen über die bösen Verwalter, die ihr Böses thun und sein Gutes reden, beruhigt, da er sagt: Was sie euch sagen, das thuet; was sie aber thun, das thut nicht. Betet für mich, daß ich nicht, indem ich Andern predige, als ein Verworfener erfunden werde; wenn ihr euch aber rühmt, so rühmt euch nicht in mir, sondern im Herrn. Denn wie wachsam auch die Zucht meines Hauses sei, ich bin Mensch und lebe unter Menschen und wage mir nicht anzumaßen, mein Haus sei besser als die Arche Noe's u. s. w. Ich muß aber eurer Liebe aufrichtig vor dem Herrn gestehen: wie ich von der Zeit an, da ich dem Herrn zu dienen anfing, schwerlich Bessere getroffen habe als die in Klöstern gediehen sind, so habe ich auch keine Schlimmeren kennen gelernt als die in Klöstern zu Falle gekommen sind. Wenn wir uns also über einigen Auswurf betrüben, so tröften wir uns doch über noch mehrere Zierden“ (Ep. 78. p. 185 f.).

Dieß Urtheil A.'s über Klöster und ihre Bewohner war laut seiner heiligen Versicherung aus Er-

fahrung geflossen. Und fürwahr, es mußte dem Manne, der seit seiner Bekehrung immerfort klösterlich gelebt, der gleich nach Uebernahme des Priesteramtes zu Hippo ein Mönchskloster gegründet hatte, dessen unmittelbare Leitung er selbst führte, und der dort später auch ein Nonnenkloster errichtet hatte, auf das sein bischöfliches Auge stets gerichtet war, — diesem mußte eine reiche Erfahrung zur Seite stehen. Die überwiegend tröstlichen Erfahrungen machten A. zum entschiedenen Freunde und Beförderer des Klosterlebens, seine schmerzlichen Erlebnisse aber erhöheten nur seine Sorgfalt, eingerissenen Uebelständen zu begegnen und die klösterliche Zucht zu schärfen. Dieß lehren besonders der **210**. und **211**. der augustinischen Briefe. — Dem Nonnenkloster hatte A. nach dem Tode seiner Schwester die bewährte Felicitas zur Vorsteherin gegeben. Nachdem diese durch lange Jahre ihr Amt mit Würde und Segen geführt, ergriff die Nonnen bei dem Wechsel eines Propstes die Sucht auch nach dem Wechsel der Oberin, und sie hatte sie in dem Grade befallen, daß sie gegen dieselbe lärmten und tobten, und in völligem Aufstande nach dem Erscheinen des Bischofs verlangten, der ihrem ungestümen Benehmen Genüge leisten sollte. Um ihrer und seiner zu schonen, entzog ihnen A. seine Gegenwart und schrieb ihnen, nachdem ihre krankhafte Aufregung sich einiger Maßen gelegt, also: „Wie die Strenge bereit ist, Sünden denen sie begegnet zu strafen, so mag die Liebe nicht antreffen was sie strafen müßte. Das ist die Ursache weßhalb ich zu euch nicht kam. Denn wie hätte ich euern Tumult übersehen und ungestraft lassen können? So haben wir nicht den Garten Gottes unter euch gepflanzt und begossen, daß wir diese Dornen von euch ernten. Diejenigen aber, die

euch verwirren, werden — wenn sie es ohne sich zu bessern noch thun, gezüchtigt werden, seien es welche immer. Bedenket doch, was das für ein Uebel sei, wenn wir innere Zerwürfnisse im Kloster zu beklagen haben. Beharret doch in eurem guten Vorsatze und ihr werdet nicht verlangen die Vorsteherin zu wechseln, unter deren langjähriger Leitung ihr im Kloster an Zahl und Alter zugenommen habt, die euch zwar nicht als leibliche aber als geistliche Mutter aufgenommen hat. Denn Alle die ihr her gekommen, habt sie entweder als den beliebten Beistand der seligen Oberin meiner Schwester oder als Oberin selbst, die euch aufgenommen, getroffen; unter ihr seid ihr herangebildet, unter ihr verschleiert, unter ihr zahlreich geworden und ihr verlangt so ungestüm ihren Wechsel, da ihr trauern solltet, wenn wir sie euch verwechseln wollten. Sie kennt ihr, zu ihr seid ihr gekommen, sie habt ihr so lange Jahre gehabt und zum Wachsthume gehabt. Ihr habt blos einen neuen Vorsteher erhalten; wenn ihr aber um seinetwillen Neuerung sucht und aus Mißgunst gegen ihn wider eure Mutter euch so aufgelehnt habt, warum habt ihr nicht vielmehr begehrt, daß er euch gewechselt werde? Wenn ihr das aber nicht wollt, weil ich weiß wie ihr ihn mit Verehrung in Christus liebt, warum liebt ihr nicht vielmehr sie? Die ersten Mühen des Propstes euch zu leiten werden so gestört, daß er lieber selbst euch verlassen will als den bösen Ruf auf sich laden, daß man sage: ihr würdet eine andere Oberin nicht begehrt haben, wenn ihr ihn nicht zum Vorsteher erhalten hättet. Möge also Gott eure Gemüther beruhigen und besänftigen; möge nicht in euch das Werk des Teufels obsiegen, sondern es siege der Friede Christi in euern Herzen; durch Reue gewinnet wieder die Tugend;

habet aber nicht die Reue des Verräthers Judas, sondern die Thränen des Hirten Petrus (Ep. 211. p. 782 s.).

Zur Verhütung ähnlicher Vorfälle schrieb ihnen der Bischof vortreffliche Verhaltungsregeln vor, welche ob ihrer Weisheit und Zweckmäßigkeit von der Kirche als die wesentlichen Grundzüge alles gemeinschaftlichen Lebens in Frauenklöstern festgehalten wurden. Sie sind ein sprechendes Dokument der Augustinischen Geistesgröße, welche in den engen Räumen eines Klosters ebenso Zucht und Ordnung zu verschaffen verstand, wie er dieselben auf dem weiten Gebiete des öffentlichen kirchlichen Lebens zu handhaben wußte.

Dr. Ginzel,
Prof. in Leitmeritz.

2.

Die Lehre des Sabellius.

Unter den sogenannten Antitrinitariern des dritten Jahrhunderts nimmt Sabellius eine besonders wichtige Stelle ein, sowohl durch die Zahl seiner Anhänger und Dauer seiner Parthei, als auch durch die höhere Ausbildung und Eigenthümlichkeit seiner Lehrmeinungen und die Nachwirkungen derselben in den Lehrentwicklungen und Streitigkeiten der folgenden Zeiten. Eine genauere, in's Einzelne gehende Untersuchung über die eigentliche Lehre dieses Mannes, die, wie mir scheint, noch sehr im Dunkel liegt, mag daher nicht überflüssig und unwichtig sein, um so mehr, da Sabellius in neuerer Zeit bei einigen außerkirchlichen Theologen sehr in Ehren gekommen ist, und es nicht an Versuchen fehlt, seine Lehre, mit modernem Gepräge versehen, als schriftgemäß darzustellen, ja ihn sogar für den Träger der ächten, christlichen Gotteslehre auszugeben, im Gegensatze zu der schon verfälschten, sogenannten orthodoxen Lehre jener Zeit.

Ueber die äußern Schicksale des Sabellius ist uns sehr wenig bekannt. Wir wissen nur, daß er in der Pentapolis in Nordafrika lebte, und zwischen **250 — 260**, also unter dem Kaiser Valerian in Ptolemais mit seiner Lehre auftrat. Ob er diese selbst erfunden, oder ob er sie von

Außen irgendwoher überkam, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach Epiphanius stützte er sich bei seiner Verwerfung der Dreiheit der göttlichen Personen besonders auf das sogen. Evangelium der Aegyptier, das er für ächt hielt, und es kann wohl sein, daß er aus diesem die Grundgedanken seines Systems geschöpft. Nach Philastrius [1]) wäre Sabellius ein Schüler und Nachfolger des Noetus; und auch der hl. Augustinus [2]) scheint einen innigen Zusammenhang zwischen Noetus und Sabellius angenommen zu haben, indem er den Epiphanius tadelt, daß er aus Noetianern und Sabellianern zwei Sekten gemacht habe, da sie eine und dieselbe an sich, nur dem Namen nach verschieden seien. Doch, wie gesagt, Gewisses läßt sich hierüber nicht sagen. Hat Sabellius wirklich von den übrigen Antitrinitariern Etwas gehört, so hat er dieses doch jedenfalls sehr selbstständig bearbeitet und eigenthümlich ausgebildet. Seine Lehre fand in der Pentapolis großen Beifall, wie wir durch den hl. Athanasius wissen (De sentent. Dionys.). Dionysius nämlich, der Bischof von Alexandria, unter dessen oberster Leitung die Pentapolis stand, fand sich veranlaßt, Boten hinzusenden, um

1) *Philast.* Sabellius post istum (Noëtum) de Lybia discipulus ejus, similitudinem sui doctoris itidem secutus est et errorem, unde et Sabelliani postea sunt appellati.

2) *Aug.* Qua causa duas haereses Epiph. computet, nescio, cum fieri potuisse videamus, ut fuerit Sabellius iste famosior et ideo ex illo celebrius haec haeresis nomen acceperit. Noëtiani enim difficillime ab aliquo sciuntur, Sabelliani autem sunt in ore multorum. Epiph. sagt aber (Advers. Haeres.) von Noetus und Sabellius: *πρόσφατος οὗτος (ὁ Σαβέλλιος) ἀφ' οὗπερ οἱ Σαβελλίανοι καλούμενοι· καὶ οὗτος δὲ παραπλησίως τῶν Νοητιανῶν πλὴν ὀλίγων τινῶν δογματίσας.* Und Epiph. Anaceph.: Die Sabell. hätten zwar mit den Noetianern Gleiches gelehrt, *παρὰ τοῦτο μόνον μὴ πεπονθέναι τὸν πατέρα.*

die Anhänger des Sabellius — Bischöfe Lybiens — von ihrem Irrthume abzubringen, und da dieses Nichts half, so schrieb er in derselben Absicht einen Brief an Ammonius und Euphranor, „da bald in der ganzen Provinz der „Sohn“ nicht mehr geprebigt werde.“ Welchen unmittelbaren Erfolg des Dionysius Bestrebungen hatten und was Sabellius ferner gewirkt, ist uns ebenfalls unbekannt; aber Anhänger von ihm erscheinen in der folgenden Zeit fast in allen Theilen der Kirche. So wird ihrer auf der Synode zu Alexandria (324) gedacht, als Hosius von Corduba in der Sache des Arianismus dahin gesandt wurde; in Kleinasien, besonders in Kappadocien, bekämpfte sie Basilius d. Gr. u. s. w. Aeußerungen des Athanasius deuten darauf hin, daß sie in der Lehre — wenigstens in Betreff des Verhältnisses des λογος zur Menschheit Christi — nicht vollkommen übereingestimmt haben; wie denn auch die so verschiedenen Auffassungen ihrer Lehre von Seite ihrer Gegner auf Derartiges hinweisen.

Nach diesen Bemerkungen können wir uns zu unserer eigentlichen Aufgabe, der Darstellung der Lehre des Sabellius wenden. Hier bieten sich aber nicht geringe Schwierigkeiten dar, wegen der mangelhaften, blos fragmentarischen Quellen-Nachrichten. Nirgends nämlich finden wir des Sabellius Lehrmeinungen im Zusammenhange dargestellt und in die einzelnen Theile verfolgt. Größtentheils ist nur des Allgemeinen kurz erwähnt, auf das Einzelne nur hie und da hingewiesen, wie im Vorbeigehen, mit einigen Worten, oder bei Vergleichungen mit andern häretischen Meinungen. Dabei stimmen sogar die Aeußerungen und Andeutungen der Väter über diese Lehre oft nicht miteinander überein, scheinen sich nicht selten geradezu zu

widersprechen; ihre Angaben sind öfters ungenau, mit gezogenen Consequenzen und ihren Urtheilen und Widerlegungen durchsetzt, von denen die wirkliche Lehre des Sabellius erst geschieden werden muß. In der folgenden Untersuchung soll nun der Versuch gemacht werden, das Zerstreute, Fragmentarische zur Einheit zu verbinden, um ein, wo möglich, übereinstimmendes Ganze und eine Gesammtanschauung der Lehrmeinungen des Sabellius in ihrem Zusammenhange zu gewinnen. Ich werde dabei so verfahren, daß ich zuerst das Allgemeinste und Gewisseste, das, was ganz zuverlässig und unbestritten als Sabellianische Lehre angesehen werden kann, zusammenstelle. Von diesem Bestimmten, Klaren und Zuverlässigen ausgehend werde ich das weniger Gewisse, Dunkle und Zweifelhafte zu beurtheilen und zu bestimmen suchen.

Vollkommen stimmen alle Quellen-Nachrichten zuvörderst darin überein, daß Sabellius die katholische Lehre von der göttlichen Trinität, von drei Personen der immanenten göttlichen Lebensbewegung verwarf. Diese Lehre von drei Personen hielt er für Rückfall in Vielgötterei, wie aus der Frage erhellt, die die Sabellianer an die Leute richteten: „Haben wir Einen Gott oder haben wir drei Götter?“ [1]) durch welche sie viele Unwissende zu ihrem Irrthume verleitet haben sollen. Auch zeigt dieß deutlich die Vertheidigung der katholischen Lehre von Seite des Epiphanius: „Nicht Vielgötterei führen wir ein, sondern Einheit Gottes verkündigen wir“ [2]). In diesem Wahne

1) ***Epiph.*** haer. 62.. *τί ἂν εἴπωμεν, ὦ οὗτοι, ἕνα Θεὸν ἔχομεν ἢ τρεῖς θεούς;*

2) ***Epiph.*** l. c. . . *οὐ πολυθείαν εἰσηγούμεθα ἀλλὰ μοναρχίαν κηρύττομεν . . .*

von einer Vielgötterei in der Lehre von drei göttlichen Personen konnte er dann auch jene alttestamentlichen Stellen, in welchen die Einheit oder vielmehr Einzigkeit Gottes im Gegensatze zu den vielen heidnischen Göttern auf's stärkste hervorgehoben ist, für seine Meinung anführen (Deuter. 6, 4. Exod. 20, 3. Jes. 44, 6). Des Eusebius [1]) Nachricht über Sabellius deutet es wenigstens an, daß er die kirchliche Lehre von Vater, Sohn und hl. Geist nicht angenommen habe, indem nach ihm Dionysius denselben beschuldigt: „vieler Lästerung Gottes des Vaters, eines großen Unglaubens in Beziehung auf den Mensch gewordenen Logos und großer Gefühllosigkeit (*ἀναισθησία*) gegen den hl. Geist.“

Die Einheit oder vielmehr Einzigkeit Gottes glaubte demnach Sabellius retten zu müssen, und hiedurch bestimmte sich der Grundgedanke seiner Lehre. Er lehrte daher: „Derselbe sei Vater, derselbe Sohn, und derselbe hl. Geist, wie in Einer Hypostase drei Benennungen sind“ [2]). „Einer sei Gott der Hypostase nach, er werde aber von der Schrift verschieden gestaltet dargestellt je nach der Eigenthümlichkeit des vorliegenden Bedürfnisses“ [3]). Derselbe sei Vater und Sohn, der Hypostase nach Eins, dem Namen nach aber zwei [4]). Eine Hypostase sei der Vater und der Sohn und der hl. Geist und Ein dreinamiges *πρόσωπον* [5]). Auctorität für diese seine Lehre mochte ihm wohl das schon

1) ***Euseb.*** hist. eccles. VII. 6.

2) ***Epiph.*** haer. 62.. *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, καὶ τὸν αὐτὸν ἅγιον πνεῦμα, ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας.*

3) ***Basil.*** Ep. 214. 4. Ep. 210. 3. Ep. 236.

4) ***Athan.*** Or. c. Arian. IV, 9. 25 u. de Synod.

5) ***Theodoret.*** fab. haer. II, 9.. *μίαν ὑπόστασιν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγ. πνεῦμα, καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον.*

oben genannte apokryphische Evangel. der Aegyptier sein, worin Christus seinen Jüngern offenbart, daß der Vater, der Sohn und der hl. Geist Einer und derselbe sei [1]). Als Grundlehre des Sabellius wird also durchweg angegeben: Es sei nur Eine Hypostase des göttlichen Wesens anzunehmen, nicht drei, nicht eine dreipersönliche Subsistenz des Einen göttlichen Wesens; oder wie er sich, in seiner Meinung, daß drei Hypostasen (Personen im kirchlichen Sprachgebrauch) nothwendig drei Götter seien, auch wohl ausgedrückt haben mag: „es sei nur Ein Gott.“

So gewiß es aber ist, daß er jede Person-Verschiedenheit im göttlichen Wesen selbst ausschloß, so ist es doch auch nicht weniger gewiß, daß er deßungeachtet in seiner Gotteslehre auch von einer Dreiheit Gottes sprach, und daß er die kirchlichen Benennungen: Vater, Sohn und hl. Geist beibehielt. Schon aus dem oben Angeführten ist dieß ersichtlich, indem bei allem Festhalten an Einer Hypostase doch zugleich immer von einer Dreiheit, von Vater, Sohn und Geist die Rede ist. Nach spätern Nachrichten soll er sogar so fest an dieser gehalten haben, daß er das Anathem sprach über Jeden, der sich weigerte, sie anzuerkennen [2]). Diese Dreiheit aber legt er durchaus Gott nie bei, in so fern er über- und außerweltlich, in seiner reinen Immanenz ist, sondern bringt sie immer in Verbindung mit seiner Wirksamkeit für und in der Welt; und nennt

1) *Epiph.* haer. 62 sagt von diesem Evang.: *ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγ. πνεῦμα.*

2) Nach *Arnobii* Conflict. cum Serapione (Bibl. max. patr. Lugd. VIII. p. 204). Ego tibi Sabellium lego anathema dicentem his qui patrem et filium et spiritum sanctum ausi sunt denegare.

sie nicht drei Hypostasen (τρεῖς ὑποστάσεις), sondern ausschließlich nur drei πρόσωπα. Die klarsten Stellen bei den Vätern bezeugen dieß. So sagt Basilius: „Sabellius hat nicht vermieden das unpersönliche Gebilde der πρόσωπα, indem er sagt: derselbe Gott, Einer seiend dem Wesen (Substanz) nach, gestalte sich um nach den jedesmal eintretenden Bedürfnissen, und werde nun als Vater, nun als Sohn, nun als hl. Geist unterschieden“ [1]). „Bald nehme er die Sprache eines Vaters an, wenn für diese Rolle Zeit ist, bald die einem Sohne gebührende Sprache, wenn er hernieder kommt, um Unserer mit Sorgfalt wahrzunehmen oder um irgend Anderes zur Ordnung und Leitung der Welt zu wirken; bald umgebe er sich mit der Gestalt des hl. Geistes, wenn die Zeitverhältnisse die Sprache dieser Erscheinungsform erheischen“ [2]). In ähnlicher Weise gibt Athanasius [3]) als Sabellianische Lehre an: daß nach derselben „der Vater Logos und hl. Geist sei, dem Einen Vater werdend, dem Andern Logos, dem Andern Geist; sich dem Bedürfnisse eines Jeden fügend, und dem Namen nach zwar Sohn und Geist, in der That aber nur Vater.“ Sehr klar spricht sich Theodoret [4]) hier-

1) *Basil.* Ep. 210. 5. . *οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο τὸν ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμόν, εἰπών· τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγ. διαλέγεσθαι.*

2) *Basil.* Ep. 214.

3) Or. c. Arian. IV. 25.

4) *Theodor.* fab. haer. II, 9: *ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ (διαθ.) ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι· ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι·*

Ibid. *μίαν ὑπόστασιν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα ἅγ. καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον, καὶ τὸν αὐτόν ποτε μὲν ὡς πατέρα καλεῖ, ποτὲ δὲ ὡς υἱόν, ποτὲ δὲ ὡς ἅγ. πνεῦμα.*

über aus: Nach Sabellius „habe Gott im alten Bunde als Vater das Gesetz gegeben, sei im neuen als Sohn Mensch geworden, als Geist aber über die Apostel herabgekommen.“ Und: „Eine Hypostase sei der Vater und der Sohn und der hl. Geist, es sei Eine dreinamige Person; Ein- und denselben bezeichnet er bald als Vater, bald als Sohn, bald als hl. Geist.“

So sehen wir also, daß die Dreiheit, an der Sabellius festhielt, sich nicht auf Gott an sich bezog, sondern nur auf das Verhältniß Gottes zur Welt; daß die Bezeichnungen Vater, Sohn und Geist nur auf die verschiedenen Arten der göttlichen Wirksamkeit für und in der Welt angewendet werden; daß darum nicht von drei *ὑποστασεις*, sondern nur von drei *προσωπα* die Rede sein dürfe.

In dem bisher Gesagten haben wir das Allgemeinste und Gewisseste, was die Quellen über die Sabellianische Lehre enthalten, angegeben. Der Grundirrthum des Sabellius, aus dem alles Uebrige folgte, war dieß: daß er Wesen und Person durchaus nicht unterschied, sondern schlechterdings als Eins nahm; daher drei Personen auch für drei Wesen hielt.

Wir müssen uns nun zur Untersuchung wenden, wie sich von dieser seiner Grundlehre aus die übrige Gotteslehre bei Sabellius gestaltete. Die Nachrichten hierüber sind aber nicht so klar und übereinstimmend; daher konnte sie auch von denen [1]), die dieselbe näher untersuchten, die verschiedensten Erklärungen und Deutungen erfahren.

---

1) Bes. *Worm.* Hist. Sabelliana. Frcf. 1696. *Mosheim. Walch.* Schleiermacher, Theolog. Zeitschrift von Schleierm., de Wette, Lücke. III. H. 1822. Lange, Lobeg., Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte 1831; und in Illgen's Zeitschrift f. hist. Theol. Bd. II. St. II.

Die Aufgabe ist nun die, zu erforschen: was des Sabellius Lehre war von der Gottheit in ihrer Vor- und Ueberweltlichkeit; in welches Verhältniß er seine drei *προσωπα* zur Einen göttlichen *ὑποστασις*, und zu einander stellte und wie es mit den verschiedenen Angaben hierüber zu halten sei; ferner, was er vom Logos lehrte, welches Verhältniß zur Gottheit an sich und zu den einzelnen Prosopen er ihm gab; endlich, welches die Wirksamkeit jedes Einzelnen von diesen, woher die Bezeichnung mit *πατηρ*, *υἱος* und *πνευμα* komme und welches ihre Dauer sei.

Zuerst also entsteht die Frage: Hat sich Sabellius über die Gottheit an sich, in ihrer Immanenz, in ihrer Vor- und Ueberweltlichkeit ausgesprochen oder nicht, und wenn das Erste, was war seine Ansicht? War ihm die Gottheit in ihrer Immanenz schlechthin identisch mit jener göttlichen *ὑποστασις* (im Sinne von „Eine Person"), von der wir gesehen, daß er sie der kirchlichen Lehre von drei göttlichen Personen entgegenstellte; oder war sie ihm etwas Dunkles, Bewußtloses, Unpersönliches, das erst Person werden mußte; oder endlich läugnete er geradezu jede Vor- und Außerweltlichkeit Gottes? Indem ich an die Beantwortung dieser Fragen gehe, beginne ich natürlich damit, jene Stellen der Väter anzuführen, die des Sabellius Ansicht hierüber auszusprechen scheinen oder andeuten. Athanasius [1]) führt als Sabellianische Lehre Folgendes an:

---

und Bd. III. St. I. Neander, Kirchengeschichte. G. A. Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung I. B. 1844. Baur, Dorner u. s. w.

1) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 13: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς· ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ πατὴρ, τριὰς δὲ πατὴρ, υἱὸς καὶ πνεῦμα ἅγιον·* 25. . *ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστιν πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.*

„Die **Monas** erweiterte sich und wurde zur **Trias**; die **Monas** aber ist der Vater, die **Trias** Vater, Sohn und hl. Geist"; und „der Vater ist zwar derselbe, erweitert sich aber in Sohn und Geist." Hierauf Bezügliches spricht er in anderer Weise so aus [1]): „Die Sabellianer meinen: So lange Gott schweige, sei er ohne Wirksamkeit, wenn er aber spreche, so wirke er mächtig; da er schweigend nicht schaffen konnte, durch das Sprechen aber die Schöpfung begann." Ebenso: „Wenn er schweigend (der Vater) nicht schaffen konnte, so muß er nothwendig durch Zeugung (des Logos), d. i. durch Sprechen die Macht dazu erhalten haben." In der Widerlegung sagt Athanasius auch: „nicht war in Gott einst Ruhe und dann redete er." Diese letztern Stellen können wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung machen und durch sie sogleich dieß beweisen, daß sich Sabellius wirklich die Gottheit vor- und überweltlich dachte, und sich über sie aussprach, indem er unterscheidet zwischen einem *θεὸς σιωπῶν* und *ἀνενέργητος*, also offenbar vorweltlichen (denn war er schweigend und unthätig, so hatte er auch die Welt noch nicht geschaffen), und einem *θεὸς λαλῶν* und *ἰσχύων* oder *κτίζων*, *ποιῶν*, also dem schaffenden, nach Außen wirkenden. Der *θεος σιωπων* und *ἀνενεργητος* ist aber dasselbe, was in den obigen Athanasian. Stellen auch als *μονας* bezeichnet wird. Mit dem *θεος λαλων* und *κτιζων* aber beginnt die *τριας*,

---

1) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 11. . *τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται· εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο.*

12. . *εἰ γὰρ σιωπῶν (ὁ πατὴρ) οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, ἀναγκὴ προςειληφέναι αὐτὸν δύναμιν γεννήσαντα, ὅ ἐστι, λαλήσαντα . . . . οὐδέ ποτε μὲν ἐν θεῷ ἡσυχία ἦν, ποτὲ δὲ ἐλάλει.*

da nach dem Früheren Gott nach Außen, d. h. für und in der Welt stets unter Einem der drei *προσωπα* wirkt, hiemit also die *μονας* schon *τριας* zu werden angefangen. In wie ferne aber Athanasius deßungeachtet, wie aus dem oben Angeführten erhellt, die *μονας*, den vorweltlichen Gott, und *πατηρ*, ein Glied der *τριας*, des innerweltlichen Gottes, identificiren konnte, und wie weit er hierin Recht und Unrecht hatte, wird sich aufklären, wenn wir die hieher bezüglichen Stellen bei Basilius näher betrachtet haben. Basilius [1]) nennt den Sabellianismus Rückfall in's Judenthum, da er „Vater, Sohn und hl. Geist für *ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον* erkläre und allen dreien Eine Hypostase zutheile, und sage: „derselbe Gott Einer seiend der Substanz nach — *τῷ ὑποκειμένῳ* — gestalte sich um nach den jedesmaligen Bedürfnissen; jetzt als Vater, dann aber als Sohn, dann als hl. Geist.“ Anderswo [2]) sagt er, Sabellius lehre: Gott sei Einer der Hypostase nach, werde aber von der Schrift unter verschiedenen Prosopen dargestellt, nach der Eigenthümlichkeit der jedesmal zu Grunde liegenden Bedürfnisse u. s. w. Endlich spricht er sich auch so aus [3]): „Diejenigen,

1) Ep. 210. 3. . *ὁ γὰρ ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον λέγων πατ. καὶ υἱ. καὶ πν. ἁγ. καὶ μίαν τῶν τριῶν τὴν ὑπόστασιν ἐκτιθέμενος . . .*

5. Sab. nenne: *τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ κτλ.*

2) Ep. 214. 3. *ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας· καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνὰς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου κτλ.*

3) Ep. 236. 6. *Οἱ δὲ ταὐτὸν λέγοντες οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν, ἀναγκάζονται πρόσωπα μόνον ὁμολογεῖν διάφορα, καὶ ἐν τῷ περιΐστασθαι λέγειν τρεῖς ὑποστάσεις εὑρίσκονται μὴ φεύγοντες τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν,*

welche Denselben Wesen und Hypostase nennen, werden genöthigt, blos eine Verschiedenheit der προσωπα zuzugeben, und indem sie es vermeiden, von drei Hypostasen zu sprechen, vermeiden sie den Irrthum des Sabellius nicht ... der behauptet, dieselbe Hypostase nehme eine andere Gestalt an nach dem jedesmal eintretenden Bedürfnisse." Auf die innerweltliche Thätigkeit Gottes beziehen sich also die Sabellianischen προσωπα, πατηρ, υἱος und πνευμα; aber das allen diesen Prosopen zu Grunde Liegende (ὑποκείμενον) und bleibende Wesen (ἓν πρᾶγμα) wird nicht πατὴρ oder υἱὸς genannt, sondern ὑπόστασις. Diese wird als das (dem Wesen und der immanenten Form nach) Nicht-Veränderliche, dem πρόσωπον als dem Veränderlichen und nach Bedürfniß Verschiedenen entgegengesetzt. — Da wir nun sehen, daß die πρόσωπα sämmtlich erst entstehen (auch das des Vaters), das aber, was die Formen der πρόσωπα annimmt (προσωποποιεῖται, μετασχηματίζεται), die Eine Hypostase (μία ὑπόστασις) ist, diese also jedem πρόσωπον, auch dem des Vaters vorausgeht, indem sie ja sonst nicht erst dasselbe werden könnte, so dürfen wir, das von Athanasius Gesagte hiemit vergleichend und verbindend, wohl behaupten: Was bei Athanasius θεὸς σιωπῶν, μονὰς (auch πατὴρ) genannt wird, sei bei Basilius als ἓν πρᾶγμα, als ὑπόστασις bezeichnet, so daß also Sabellius unter dem θεὸς εἷς τῇ ὑποστάσει und der ἡ αὐτὴ ὑπόστασις den vor- und außerweltlichen Gott verstand; um so mehr, da Basilius (Ep. 236) es als etwas dem Sabellius Eigenthümliches bezeichnet, οὐσία

ὃς καί αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν, ἐπιχειρεῖ διαιρεῖν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι.

und *ὑπόστασις* für Ein= und dasselbe zu erklären; *οὐσία* aber bestimmt nichts Anderes ist als *ἓν πρᾶγμα* und *μονάς*. Ist nun gewiß, daß Sabellius die Gottheit in ihrer Immanenz als *ὑπόστασις* bezeichnet, so fragt es sich: Was verstand er unter *ὑπόστασις*? War sie ihm wirklich das, was wir Persönlichkeit nennen? Bekanntlich war zur Zeit des Sabellius, und auch lange nachher noch, zur Zeit der angeführten Väter, der Sprachgebrauch in Bezug auf *οὐσία, ὑπόστασις* und *πρόσωπον* noch nicht fest bestimmt, sondern noch schwankend, so daß dasselbe Wort in verschiedener Bedeutung gebraucht wurde, und wir daher, wenn wir den wirklichen Ausdruck des Sabellius gefunden haben, nicht auch zugleich den Sinn desselben mit Bestimmtheit wissen. Daß er aber in der That mit dem Worte *ὑπόστασις* die Bedeutung von Persönlichkeit (Person) verband, dürfte durch Folgendes bewiesen werden können: Zweifelsohne wurde zur Zeit des Sabellius dieß Wort, wenn auch nicht ausschließlich, doch auch in genannter Bedeutung gebraucht. Nach Theodoret (**Dial. I.**) scheint diese Bedeutung sogar von jeher die vorherrschende gewesen zu sein, denn er sagt: „So wie der Name Mensch der gemeinschaftliche Name für diese (die menschliche) Natur ist, eben so sind wir belehrt, mit dem Namen der göttlichen Substanz die hl. Trinität zu bezeichnen; mit der Hypostase aber bezeichnen wir Eine Person, und zwar entweder die des Vaters, oder die des Sohnes, oder die des hl. Geistes; denn indem wir der Lehre der Väter folgen, sagen wir, daß *ὑπόστασις, πρόσωπον* und *ἰδιότης* dasselbe bedeuten.“ Auf der Synode zu Alexandria (362) wurde der Ausdruck drei Hypostasen — Hypostase im Sinne von Person — gerade zur Opposition gegen den Sabellianismus gutge=

heißen. Unsere Quellen-Nachrichten über Sabellius stammen aber sämmtlich entweder gerade aus dieser Zeit, oder der folgenden, wo *ὑπόστασις* in der Bedeutung von „Person“ schon fixirt war. Die Väter hätten also gewiß, um ihren Zeitgenossen die Lehre des Sabellius verständlich zu machen, es nicht unterlassen, zu bemerken, daß Sabellius das Wort *ὑπόστασις* in einem andern Sinne gebraucht habe, als man es damals allgemein verstand, wenn dem wirklich so gewesen wäre. Aber nirgends findet sich davon eine Spur; vielmehr haben wir gesehen, daß Basilius (Ep. 236) gerade die tadelt, die sich weigerten, von *τρεῖς ὑποστάσεις* zu reden, und sagt, sie verfielen dadurch in den Sabellianischen Irrthum, der ebenfalls nur von Einer *ὑπόστασις* rede. Wie konnte Basilius Solches behaupten, wenn Sabellius *ὑπόστασις* im Sinne von „Wesen“ oder „Substanz“ im Gegensatz zu „Person“ gebraucht hätte? Ist hier der Unterschied zwischen der Lehre der Kirche und der des Sabellius dahin angegeben, daß dieser nur Eine Hypostase, die Kirche aber drei Hypostasen lehre, so muß, weil „drei Hypostasen“ hier identisch ist mit „drei Personen“, auch des Sabellius „Eine Hypostase“ identisch sein mit „Eine Person“; denn *ὑπόστασις* ist beidemal in demselben Sinne gebraucht. Ferner: War dem Sabellius *ὑπόστασις* = Wesen oder Substanz, so konnte Basilius die Behauptung von *μία ὑπόστασις* keinen Irrthum (*Σαβελλίου κακὸν*) nennen, denn darin stimmte er dann gerade mit der Kirche überein, die auch nur „Ein Wesen“ lehrte. Auch der Umstand, daß Basil. das Zahlwort gewöhnlich beifügt, *μία ὑπόστασις*, oder *ἡ αὐτὴ ὑπόστασις* sagt, deutet darauf hin, daß die Häresie des Sabellius nicht blos darin bestand, daß er zwar drei *πρόσωπα* lehrend, diese ihres

eigentlichen Sinnes und Gehaltes entleerte und beraubte, sondern auch in irgend einem Zahlen-Unterschied zwischen ihr und der katholischen Lehre. In Bezug auf das „Wesen oder die Substanz“ Gottes fand aber kein solcher Unterschied statt; die Differenz konnte also nur stattfinden in der Personen-Zahl, so daß auf der einen Seite nur Eine Person gelehrt wurde, auf der andern aber drei. Auch darin liegt ein Beweis für unsere Behauptung, daß Theodoret [1]) bei Darstellung der Sabellianischen Lehre das Wort *πρόσωπον*, das nie im Sinne von *οὐσία* gebraucht wird, mit *ὑπόστασις* verwechselt und sagt, der Irrthum des Sabellius bestehe darin, daß er nur Ein dreinamiges *πρόσωπον* lehre, was offenbar nur sagen will „Eine Person.“ Daß aber das eigenthümlich Sabellianische *πρόσωπον* keineswegs identisch sei seiner *ὑπόστασις*, ist eben so gewiß, denn nirgends ist gesagt, daß die *μονας*, indem sie zur *τριας*, d. h. zu den drei verschiedenen Prosopen sich gestaltete, zugleich dadurch erst zur *ὑπόστασις* wurde; im Gegentheil ist behauptet, die Eine Hypostase gestaltete sich zu den drei verschiedenen Prosopen *πατὴρ*, *υἱὸς*, *πνεῦμα ἁγ.* (*μια* oder *ἡ αὐτὴ ὑπόστασις προσωποποιεῖσθαι* oder *μετασχηματίζεσθαι*); dadurch ist zugleich, wie oben schon bemerkt, bestimmt ausgesprochen, daß sie, weil vor der Entstehung eines jeden *πρόσωπον* (selbst dem des Vaters), auch schon vor der Entstehung der Welt sei, wenn aber vor der Erschaffung der Welt, dann ist dieß wieder ein Beweis, daß sie identisch sei dem *θεὸς σιωπῶν* und *ἀνενέργητος* oder der *μονὰς*; ist aber dieß, so ist auch bewiesen,

1) ***Theodor.*** **fab. haer. II, 9.** . *μίαν ὑπόστασιν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα ἅγ., καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον, καὶ τὸν αὐτόν ποτε μὲν ὡς πατέρα κ. τ. λ.*

daß dem Sabellius der vor- und überweltliche Gott schon persönlich war, und dieses nicht etwa erst wurde. Hiedurch scheint mir auch jene Verwechslung von μονὰς und πατὴρ bei der Darstellung der Sabellianischen Lehre von Seite des hl. Athanasius, die, so constant er sie sonst durchführt, ihm doch einmal [2]) Bedenken machte, ihre Erklärung zu finden, und hinwiederum unsere Ansicht von der Sache zu bestärken. War nämlich der schweigende, noch nicht schaffende Gott, die μονὰς, schon persönlich, so konnte ihn Athanasius sehr wohl mit der ersten Erscheinungs- und Offenbarungsweise Gottes verwechseln; ja er mochte sich hiebei sogar an die Ausdrucksweise der Sabellianer selbst anschließen, die vielleicht im gewöhnlichen Leben von einer göttlichen μονὰς nicht sprachen, eben darum, weil Gott, in wie ferne er für die Menschen ist und sich ihnen offenbart, dieß nicht als μονὰς an sich, sondern immer nur unter einem πρόσωπον gethan, und zwar besonders und zuerst unter dem des Vaters. Nähmen wir aber an, Sabellius habe etwas Unpersönliches und Formloses unter μονὰς oder θεὸς σιωπῶν verstanden, so müßten wir sagen: Athanasius habe sich in Betreff der Sabell. Lehre in einem unbegreiflichen Irrthum befunden, da er gerade ihre Grund- und Fundamental-Lehre nicht verstanden, indem er das, was ihr unpersönlich und formlos war, als Person und πρόσωπον des Vaters darstellte.

---

2) *Athan.* Or. IV. c. Ar. 13. ὁ αὐτὸς ἄρα πατὴρ γέγονεν καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα ἅγιον κατὰ Σαβέλλιον· ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. In diesem Falle aber, fügt Athanasius bei, hätte er nicht sagen sollen, die μονὰς erweitere sich (πλατύνεσθαι), sondern ἡ μονὰς τριῶν ποιητικὴ ὥστε εἶναι μονάδα, εἶτα καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα.

Darum glaube ich Jenen nicht beistimmen zu dürfen, die behaupten: „Sabellius habe an sich nur eine unpersönliche, qualitätlose Einheit des göttlichen Wesens angenommen, die sich erst in der Zeit und zwar mit bewußter Ausschließlichkeit nur in ihr, also in Beziehungen zur Welt, aus dem bloßen Sein zu dem Prozeß der **Trias** erweitert“ [1]). Oder: „die **Monas** sei ihm die verborgene, einfache, unterschiedslose Gottheit, die Gottheit wie sie noch kein wirkliches Leben hat, oder die Gottheit, wie sie im abstracten Elemente des Seins ist, das was Hegel die logische Idee oder das reine Sein genannt hat“ [2]). Dem Sabellius war vielmehr die Gottheit vor der Schöpfung zwar verborgen — weil noch Niemand war, dem sie sich offenbarte —; aber sie war ihm deßhalb nicht unpersönlich [3]). Er mochte ungefähr die Vorstellung davon haben, wie sie auch die gewöhnlichen Juden hatten, wenn sie sich Gott vor der Schöpfung vorstellten, die gewiß auch weder an eine Dreipersönlichkeit, noch an eine Unpersönlichkeit Gottes dabei dachten. Schon in dieser Beziehung also sehen wir, wie richtig Basilius und andere Väter urtheilten, wenn sie den Sabellianismus einen Rückfall in den Judaismus nannten.

Ich gehe nun über zur genaueren Darstellung der Sabellianischen Dreiheit, und werde es versuchen, auf dem

---

1) G. A. Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung, I. B. S. 122.

2) Staudenmaier, die christliche Dogmatik, Bd. 2. S. 617; Lehre von der Idee, I. S. 494 ff.

3) Daß die μονας des Sabellius dem sonst sogen. ὄν entspreche, wie Neander (Kirchengesch. 2. Aufl. 2. Bd. S. 1024) meint, ist nirgends ausdrücklich gesagt. Aus den von Sabellius gebrauchten Gleichnissen läßt sich aber dieses nicht folgern, wie wir später sehen werden.

Grunde des bisher Gesagten und aus den Angaben der Väter hierüber, zu bestimmen, was Sabellius unter seinen Prosopen verstand und welchen Sinn er mit den Bezeichnungen *πατὴρ*, *υἱὸς* und *πνεῦμα ἅγιον* verband. Wir haben schon gesehen, daß er die Dreiheit Gottes (*τριὰς*) immer nur in Beziehung brachte zu seiner Thätigkeit für und in der Welt, und mit seinem dreifachen *πρόσωπον* nur die göttliche Thätigkeit nach Außen nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit näher bestimmen wollte, daß daher die drei *πρόσωπα* und ihre Verschiedenheit nicht in das göttliche Wesen selbst zu versetzen seien, wie dieß bei der kirchlichen Lehre von den drei Personen in der göttlichen Immanenz der Fall ist. Während also das göttliche Wesen und die göttliche (einpersönliche) Existenzweise an sich unverändert und unberührt bleibe durch die Entstehung der *πρόσωπα*, zeige sich Gott in diesen und durch sie für und in der Welt nach ihrem jedesmaligen Bedürfniß wirkend in einer andern *μορφῇ* [1]), in einem andern *πρόσωπον* [2]) oder in einem andern *σχῆμα* [3]). Die Verschiedenheit aber bestehe darin, daß er das eine Mal als Vater (*ὡς πατὴρ*), das andere Mal als Sohn (*ὡς υἱὸς*) und endlich als hl. Geist (*ὡς πνεῦμα ἁγ.*) erscheine. Nichts anders als verschiedene Erscheinungs- und Wirkungsweisen Gottes in der Welt, verschiedene Gestalten, die er annehme, verschiedene Rollen, denen sich die Eine Gottheit nach den

---

1) ***Bas.*** ep. 210.. *τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα κτλ.*

2) ***Bas.*** ep. 214.. *ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κτλ.*

3) ***Bas.*** ep. 236.. *τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι κτλ.*

eintretenden Umständen und Bedürfnissen unterziehe, sind hier gemeint. Zugleich sehen wir, daß, sowie die Verschiedenheit und Beschaffenheit der Wirkungs- und Erscheinungsform Gottes von den irdischen Verhältnissen bestimmt wurde, so auch die Vorstellung und Benennung von Unten, vom Irdischen genommen, vom Menschengeiste ausging. Gott ist nicht Vater, weil er zeugt [1]), und ist nicht Sohn, weil er gezeugt wird, sondern beide Bezeichnungen sind nur von den irdischen Verhältnissen auf ihn übertragen, um seine Erscheinung und Thätigkeit für die Welt als solche anzudeuten, die analog ist der eines Vaters (und Sohnes) im Irdischen. Man könnte sich dieß vielleicht näher so vorstellen, und Sabellius mag bei Bildung seiner Ansicht folgenden Gedankengang verfolgt haben: Die Eine göttliche Hypostase, ihre Thätigkeit nach Außen beginnend, rief das Weltall in's Dasein und steht zu ihm im Verhältniß eines Erhalters und Lenkers desselben. Der geschaffene, endliche Geist nun, in so fern er zum Bewußtsein von Gott kommt, ihn kennen lernt, entwirft sich ein bestimmtes Bild von ihm oder bildet sich einen Begriff; dieses aber thut er sich bestimmen lassend von den Thätigkeiten und Wirkungen, die er von Gott wahrnimmt; in denen sich das göttliche Wesen an sich zwar offenbart, aber

1) Wenn *Hilar.*, de Trinit. VII, 39, die Sabell. Lehre so angibt: Ut in assumto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero Deum patrem, et unus et solus personali demutatione se nunc in alio mentiatur; so ist offenbar unter natura nicht die göttliche Natur oder das göttliche Wesen zu verstehen, so daß es hieße: Gott sei seinem Wesen nach „Vater", denn in diesem Falle hätte Sabell. auch einen Sohn lehren müssen „in natura"; auch wäre das „in" unerklärlich. „In natura" kann sich daher nur auf die Schöpfung beziehen, und „pater" nur auf Gott, in so ferne er Schöpfer ist.

zugleich nur in Beziehung auf die Welt, und sich nach dieser gleichsam in der Offenbarungsweise richtend. Hienach gestaltet sich die Vorstellung von Gott. Aus den Wirkungen, Thätigkeiten und Offenbarungen Gottes schaut der Mensch sich denkend ein bestimmtes Bild (*πρόσωπον, σχῆμα*) und Verhältniß Gottes zur Welt zusammen; diesem gibt er dann den Namen jener irdischen Erscheinung und Thätigkeit, die mit ihm Aehnlichkeit hat. In so fern also die Welt der Gottheit ihre Entstehung und Erhaltung verdankt, nennt er sie Vater, weil ein ähnliches Verhältniß im Irdischen mit diesem Namen bezeichnet wird. Ebenso entstand, wie wir später sehen werden, die Benennung „Sohn“ und „Geist“ durch die Uebertragung der Namen ähnlicher Erscheinungen und Wirkungen in der Menschenwelt, auf die Erscheinung und Offenbarung Gottes. Daß diese Unterscheidung und Benennung der drei *πρόσωπα* Sache des menschlichen Geistes sei, der in seiner Vorstellung und seinem Ausdruck durch äußere Wirkung und Erscheinung bestimmt wurde, scheinen mir auch Stellen anzudeuten, wie folgende bei Basilius [1]): Nach Sabellius seien Vater und Sohn zwar dem Gedanken nach zwei, der Hypostase nach aber Eins“; da hier unter *ἐπινοίᾳ* offenbar nur die Thätigkeit des menschlichen Geistes verstanden werden kann. Wie dem auch sei, gewiß ist, daß das *μεταμορφοῦσθαι, προσωποποιεῖσθαι* und *μετασχηματίζεσθαι* sich nicht auf das göttliche Wesen (Person) an sich bezieht, so

1) ***Bas.*** **ep. 210.** *πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν.* Auch *Athan.* Or. c. Ar. IV. 3 zieht aus der Sabell. Lehre die Folgerung: . . *εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενος ὁ αὐτὸς πατὴρ καὶ υἱός.* Beidemal kann doch wohl nicht die göttliche *ἐπίνοια* gemeint sein, sondern nur die menschliche!

daß dieses selbst eine Umwandlung erlitten hätte; daß es an sich, in seiner Immanenz bald in dieser bald in jener Form existirte [1]), sondern daß mit diesen Ausdrücken eben nur die verschiedenen Wirkungs- und Offenbarungsweisen Gottes in der Welt bezeichnet werden. Es will damit nicht gesagt werden, daß Gott anders wird, sondern nur, daß er in der Welt anders wirkt. Wenn indeß die Väter in einigen Stellen behaupten, Sabellius habe einen bloßen Namenunterschied der drei *πρόσωπα* gelehrt, „in Einer Hypostase drei Benennungen“ [2]); wenn Athanasius aus der Sabell. Lehre folgert: „es werde nur dem Namen nach eine Dreiheit sein“, ferner: „der Vater sei der Sohn und der Sohn sei der Vater, der Hypostase nach Eins, dem Namen nach zwei“; oder endlich wenn er behauptet, „die Sabellianer nehmen von Ein- und demselben Wesen und Person frevelhaft nur drei Namen an“; so ist damit dem bisher Gesagten zufolge die Lehre des Sabellius nicht vollkommen genau ausgedrückt. Allerdings findet in Bezug auf die Eine Hypostase ein bloßer Namenunterschied Statt, indem diese in jedem *πρόσωπον* dieselbe ist, und daher mit

---

1) Daß Derartiges nicht in jenen Worten enthalten ist, sagt ausdrücklich *Bas.* ep. 210. . *οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο τὸν ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμόν, εἰπών· τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ κτλ.* Wäre von einer Umgestaltung des göttlichen Wesens, nicht blos der göttlichen Thätigkeit die Rede, so hätte Basilius dem Sabellius nicht den *ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμόν* zuschreiben können; es müßte denn Sabellius gelehrt haben, Gott sei nicht und werde auch nicht persönlich; was doch offenbar nicht der Fall ist.

2) *Epiph.* haer. 62. . *ὡς ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας.* **Athan.** Or. c. Ar. IV. 14. . *ἔσται δὲ καὶ ὀνόματι μόνον τριάς·*

Ibid. 25. . *μαίνεται δὲ καὶ Σαβέλλιος λέγων τὸν πατέρα εἶναι υἱὸν καὶ ἔμπαλιν τὸν υἱὸν εἶναι πατέρα, ὑποστάσει μὲν ἕν, ὀνόματι δὲ δύο.* Ebenso Or. c. Ar. III. 4.

dem Namen „Vater“ keine andere bezeichnet ist, als mit dem Namen „Sohn“; anders aber ist es in Bezug auf die πρόσωπα, als solche, in ihrem Verhältniß zu einander. Hier findet nach der Sabell. Lehre kein bloßer Namenunterschied statt, sondern das πρόσωπον des Vaters ist als solches ein anderes als das πρόσωπον des Sohnes und Geistes und nicht blos anders benannt; und es ist nicht so gemeint, als wären es nur drei Namen für Ein πρόσωπον.

Gegen die bisherige Darstellung der Sabellianischen Lehre, der gemäß das göttliche Wesen an sich, die Eine göttliche Hypostase in ihrer Immanenz durch die Entstehung der drei Prosopen ganz unberührt bliebe, scheinen nun allerdings manche Stellen der Väter, in denen von des Sabellius Lehre die Rede ist, und manche Ausdrücke, deren dieser sich bedient haben soll, zu sprechen. Sie sind so beschaffen, daß auf sie sich stützend viele Darsteller der Sabellianischen Lehre behaupten: „Nach Sabellius seien die drei πρόσωπα durch Emanation aus dem Wesen Gottes entstanden, sie seien Evolutionen der **Monas**, der Gottheit, des göttlichen Lebens, das mit Entstehung derselben in einen Selbstentwicklungsproceß eingetreten sei, indem sie verschiedene göttliche Existenz- oder Seinsweisen bezeichnen, nicht blos verschiedene göttliche Wirkungs- und Erscheinungsweisen. Mit dem Entstehen des πρόσωπον des Vaters, oder mit dem Vaterwerden soll das Weltwerden schlechthin identisch sein, so daß Gott die Welt (Natur) wurde; dem Sohnwerden sei gleich das Werden Gottes zum Menschen, das Geistwerden aber sei das Werden der Gottheit zur christlichen Gemeinde. Demnach würde mit der Schöpfung die Geschichte des göttlichen Lebens beginnen,

nicht die Geschichte der göttlichen Offenbarung und Wirksamkeit in der Welt. Die drei *πρόσωπα* des Sabellius würden hienach, wie die drei Hypostasen der katholischen Lehre, die immanente Lebensbewegung der Gottheit bezeichnen; indem, während die kirchliche Lehre dieses dreipersönliche immanente Leben Gottes als vor- und außerweltlich, als ewig und als zugleich in drei Personen sich bewegend glaubt und lehrt, Sabellius dagegen diese Dreiheit innerweltlich und successiv sich entwickeln ließe, gleichfalls aber als göttliche Lebensform.

Dieser Ansicht von der Sabellianischen Lehre kann ich nicht beitreten, sondern will nun durch eine nähere Betrachtung jener Stellen und Ausdrücke, auf die dieselbe sich vorzüglich gründet, zu beweisen versuchen, theils daß sie sich aus denselben nicht folgern lasse, wenn man sie im Zusammenhang mit dem Uebrigen betrachtet, theils daß sie nicht geradezu unvereinbar seien mit der bisher gegebenen Darstellung des Sabellianischen Lehrsystems. Vorzüglich sind es Stellen, wie folgende, auf die man sich beruft: „die entfaltete *μονὰς* sei zur *τριὰς* geworden“ [1]) oder: „der Vater sei derselbe, erweitere sich aber in Sohn und Geist“; und besonders die Folgerungen, die Athanasius [2]) daraus zieht, daß demnach der Sabellianischen Lehre gemäß die Gottheit an sich (*μονὰς*) eine Veränderung erlitten habe (*πάθος ὑπέμεινε*), daß sie nämlich zuerst nicht erweitert war, dann aber sich ausbreitete und also wurde, was sie

1) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 13. . *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.* 25. . *ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.*

2) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 13 Folgerung . . *πρῶτον μὲν πλατυνθεῖσα ἡ μονὰς πάθος ὑπέμεινε καὶ γέγονεν, ὅπερ οὐκ ἦν· ἐπλατύνθη γὰρ οὐκ οὖσα πλατεῖα κτλ.*

(zuvor) nicht war [1]. Auch des Sabellius Lehre vom *λόγος* stellt Athanasius [2] so dar an manchen Stellen, daß man glauben kann, der *λόγος* sei als ein Ausfluß von Gott, aus ihm hervorgehend zur Welt geworden (oder wenigstens zum Menschen). „Durch des *λόγος* Erzeugung seien auch wir geworden, die Schöpfung bestehe durch seine Zeugung, und weil sein Ausfluß zugleich die Entstehung der Schöpfung ist, so wird mit seinem Zurückgehen in den Vater zugleich die Schöpfung wieder aufhören“ [3]. Von dieser Lehre des Sabellius über den *λόγος* wird später besonders die Rede sein. Was aber den Ausdruck *πλατύνεσθαι* (oder *ἐκτείνεσθαι*, extendere) betrifft, so ist er an und für sich kein dem Pantheismus eigenthümlicher Ausdruck; sondern auch Väter haben bei Darstellung der katholischen Trinitätslehre solcher Bezeichnungen sich bedient; z. B. Dionysius [4]: *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαιρέτως, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.* Freilich ist das Wort bei Sabellius in ganz anderem Sinne gebraucht, nämlich nicht, um das immanente Verhältniß der göttlichen Perso-

1) Daher Athan. auch des Sabell. Lehre mit der stoischen vergleicht, die auch behauptet: die Gottheit ziehe sich zusammen und erweitere sich wieder mit der Schöpfung; Gott sei immer derselbe, und erfahre nur ein gewisses *πάθος*.

2) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 25. . *εἰ γὰρ, ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν· δῆλον, ὅτι ἀναχωροῦντος αὐτοῦ εἰς τὸν πατέρα, ὥς φασιν, οὐκ ἔτι ἐσόμεθα· οὕτω γὰρ ἔσται, ὥςπερ ἦν· οὕτως οὐκ ἔτ' ἐσόμεθα, ὥςπερ οὖν οὐκ ἦμεν; οὐκ ἔτι γὰρ προελθόντος, οὐκ ἔτι ἡ κτίσις ἔσται.*

3) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 12. Wo freilich die eigentliche Sabell. Lehre, Folgerungen daraus und Widerlegungen miteinander verbunden und durcheinander angeführt werden.

4) *Dionys.* ap. Athan. de sent. Dionys. 14.

nen zu einander zu bezeichnen, sondern um — zwar auch das Verhältniß der drei πρόσωπα zu einander auszudrücken, aber zugleich das Verhältniß der Gottheit zur Welt anzugeben, das eben von den drei Prosopen unzertrennlich ist; und in so fern könnte einiges Bedenken allerdings entstehen. Aber wenn wir erwägen, daß Athanasius selbst es öfters sagt, Sabellius habe nur Eine Hypostase gelehrt, diese sei dieselbe im Vater, wie im Sohne, ja sie seien nur dem Namen nach verschieden, so kann uns dieß schon darauf hinleiten, πλατύνειν nicht im strengen Sinne zu nehmen und nicht eine wirkliche Wesenserweiterung und Veränderung damit bezeichnet zu sehen. Denn erweitert sich die μονὰς oder μία ὑπόστασις, oder wie Athanasius folgert, verändert sie sich, wird sie Etwas, was sie nicht war, so kann er auch nicht in vollem Sinne behaupten, die μονὰς oder ὑπόστασις sei in jedem πρόσωπον dieselbe, und es finde nur ein Namensunterschied Statt. Jedenfalls zeigt sich hier ein großes Schwanken in der Angabe, und eine Ungewißheit, die auch noch darin hervortritt, daß man nicht recht ersehen kann, wann denn dieses πλατύνειν solle begonnen haben, denn einige Stellen weisen offenbar auf den Schöpfungsact hin, während es auch an Andeutungen nicht fehlt [1], daß diese Erweiterung zur τριὰς erst mit der Menschwerdung begonnen habe. Halten wir das fest, was ich oben zu beweisen gesucht habe, daß die μονὰς identisch sei mit ὑπόστασις (Persönlichkeit), so kann πλατύνειν keineswegs ein substantielles Erweitern dieser Hypostase und eine Seinsveränderung derselben bezeichnen — da wäre ja die Hypostase geradezu zerstört und könnte

---

1) *Athan.* Or. c. Ar. IV.

nicht in jedem προσωπον dieselbe sein; — sondern nur eine Erweiterung in Betreff der Wirksamkeit (ἐνεργεια); daher auch die drei προσωπα auch wohl als drei ἐνεργειαι [1]) bezeichnet werden. Wenn nun aus den übrigen, die Sabellianische Lehre betreffenden, Stellen bei Epiphanius, Basilius, Theodoret und selbst Athanasius an vielen Orten, wie wir oben gesehen haben, dieses folgt, daß durch die Entstehung der drei προσωπα das göttliche Wesen unberührt und unverändert blieb, in dieser entgegenstehenden Angabe und Folgerung des Athanasius aber selbst Unklarheit und Unsicherheit herrscht, so glaube ich mit Recht behaupten zu dürfen, daß diese unklaren Stellen nach jenen klaren und bestimmten erklärt werden müssen, nicht aber umgekehrt, das Klare und Gewisse nach dem Unklaren und Unsichern. Wir dürfen also auch das πλατύνειν der μονὰς zur τριὰς, daß ich so sage, nicht in die Gottheit hinein verlegen und von da aus vor sich gehen lassen, so daß das πλατύνειν sich auf das göttliche Wesen bezöge, sondern mir scheint der Sinn, den Sabellius mit diesem Worte verband, eher getroffen, wenn wir sagen, das πλατύνειν wolle dasselbe bezeichnen, was das προσωποποιεῖσθαι und μετασχηματίζεσθαι, daß nämlich je nach Bedürfniß der Schöpfung Gott in anderer Gestalt oder Erscheinung wirkend sich zeigte. Während aber die beiden letztgenannten Ausdrücke sich mehr auf das Erscheinende, Sichtbare des verschieden Wirkenden beziehen, mag mit dem πλατύνειν εἰς τριάδα mehr die Entfaltung und Entwicklung der in der Welt wirkenden Gotteskraft (des Logos, von dem später die Rede sein wird), ihre Vertheilung gleichsam und Er-

---

1) *Epiph.* haer. 62.

weiterung in die verschiedenen προσωπα, verstanden werden. Jene Folgerungen aber zieht Athanasius, wie mir scheint, nur darum, weil er denselben die kirchliche Lehre von der göttlichen τριὰς zu Grunde legt [1]). Durch diese nämlich ist der immanente, ewige Lebensproceß Gottes bezeichnet; setzte nun Athanasius voraus, auch Sabellius wolle mit seiner τριὰς diesen göttlichen Lebensproceß darstellen, lasse ihn aber mit der Zeit beginnen und in dieser fortsetzen, so konnte er wohl die Consequenz ziehen, daß durch solche zeitliche Entstehung der τριὰς das Wesen Gottes verändert werde. Aber Sabellius wollte eben — nach den übrigen Quellen-Nachrichten — nicht eine solche Dreiheit in der göttlichen Immanenz, sondern dieß war ihm stets nur Eine und dieselbe Hypostase; darum konnten auch jene Consequenzen nicht richtig sein [2]).

---

1) Daß die Väter zuweilen auf diese Weise urtheilen, zeigt z. B. auch eine Stelle bei Epiphanius haer. 62. Er sagt: . . ἐνυπόστατος ὁ πατὴρ . . . ἀλλὰ οὐ συναλιφῇ ἡ τριάς, ὡς Σαβέλλιος ἐνόμισεν. Nähme man diese Stelle im strengsten Sinne, so müßte man glauben, Sabellius habe angenommen, zuerst sei eine Dreiheit gewesen, diese sei dann in eine Einheit zusammengeflossen. Epiphan. supponirt die kathol. Lehre von der Dreiheit und urtheilt darnach über die Sabell. Einheit. Nicht aber urtheilt er aus dem Grundgedanken der Sabell. Lehre heraus, denn diese behauptet von Anfang an nur eine Einheit, es konnte also nach ihr von einer συναλιφη der τριας nicht die Rede sein.

2) Sogar Athanas. selbst deutet an, wie das πλατύνειν eigentlich zu verstehen sei, indem er sagt: μαίνεται δὲ καὶ (Σαβέλλιος) παραδείγματι χρώμενος τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι· φησὶ γάρ, ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. Wenn das πλατύνειν des Vaters in Sohn und Geist so zu verstehen ist, wie die Ertheilung der χαρίσματα durch den hl. Geist, so ist hiemit wenigstens so viel gesagt, daß von einer Seins-Veränderung des Vaters keine Rede ist, denn das Ertheilen der χαρίσματα durch den hl. Geist ist keine Seins- oder Wesens-Veränderung

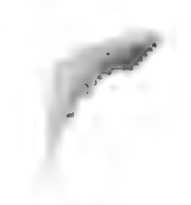
Auch die von Sabellius zur Verdeutlichung seiner Lehre gebrauchten Gleichnisse werden gewöhnlich als Beweis seiner angeblichen pantheistischen Anschauungsweise angeführt, und es ist nun unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob sie sich nicht auch mit unserer Ansicht vereinigen lassen. Diese Gleichnisse sind aber folgende: „Wie im Menschen Leib und Seele und Geist sei, so sei der Leib so zu sagen der Vater, Seele aber der Sohn, und ebenso wie der Geist des Menschen, so der hl. Geist in der Gottheit.“ Oder er verglich die Gottheit mit der Sonne: „Die in Einem Wesen bestehe, aber drei wirkende Kräfte habe; nämlich die erleuchtende Kraft, die erwärmende und die Gestalt des Umkreises selbst. Es sei aber das Erwärmende, Durchglühende und Belebende der Geist, das Erleuchtende aber der Sohn, der Vater selbst endlich sei die Gestalt des ganzen Wesens“ [1]). Endlich: „wie verschiedene Gaben sind, aber derselbe Geist, so ist auch der Vater derselbe, erweitert sich aber in Sohn und Geist.“ Es darf wohl

---

in diesem. Daß aber Sabellius diese Ertheilung der *χαρίσματα* ganz anders verstanden habe als die Väter selbst, ist von diesen nirgends gesagt. Wäre es der Fall gewesen, so würden sie dieses gewiß bemerkt haben, denn sie hätten uns ja sonst mit jenem Gleichniß so viel wie Nichts über des Sabell. Lehre gesagt, sie hätten sich in einem Cirkel bewegt, und für das nähere Verständniß wäre damit Nichts gewonnen worden.

1) ***Epiph.*** **haer.** *ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα ὡς εἰπεῖν τὸν πατέρα, ψυχὴν δὲ ὡς εἰπεῖν τὸν υἱόν, τὸ δὲ πνεῦμα ὡς ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι. ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας· φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν, καὶ τὸ θάλπον, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα· καὶ εἶναι μὲν τὸ θάλπον εἴτουν θερμὸν καὶ ζέον τὸ πνεῦμα, τὸ φωτιστικὸν δὲ τὸν υἱόν, τὸν δὲ πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως.*

als unzweifelhaft angenommen werden, daß keine dieser Vergleichungen als der vollkommen adäquate Ausdruck der Sabellianischen Lehre gelten und also in ganzer Strenge des Wortlautes genommen werden solle, wie dieß ja bei Gleichnissen überhaupt der Fall ist. Zudem entstünde auch die Frage, welches derselben sollte dieser adäquate Ausdruck sein, da jedes als von Sabellius gebraucht angegeben wird. Alle drei zugleich können aber schon gar nicht im strengen Sinne genommen werden, denn in diesem Falle ließen sie sich durchaus nicht zu einem mit sich selbst übereinstimmenden Gesammtbilde, zu einer einheitlichen Vorstellung von der Sabellianischen Lehre vereinigen. Wir werden also annehmen müssen, daß durch jedes einzelne nur Eine bestimmte Beziehung der Sabellianischen *μονας* zur *τριας* und der *προσωπα* zu einander anschaulich gemacht werden soll. Ueberdieß versteht es sich auch hier von selbst, daß nicht jene Stellen, die bestimmt und klar des Sabellius Lehre wiedergeben, nach diesen Gleichnissen erklärt werden müssen, sondern vielmehr diese nach jenen. Nun haben wir durch jene gesehen, daß die *μονας* vor- und außerweltlich, die *τριας* aber nur innerweltlich sei, die drei *προσωπα* nicht drei immanente göttliche Existenzweisen und Gestaltungen des göttlichen Wesens im eigenen Lebensprocesse seien, sondern drei immanente göttliche Wirkungsweisen Gottes in der Welt. Betrachten wir nun nach diesen Bemerkungen das zuerst angeführte Bild für die Sabellianische *τριας*, so sehen wir sogleich, daß durch dasselbe deutlich gemacht werden soll, in welchem Verhältniß Vater, Sohn und Geist zu einander stehen, und welches das Eigenthümliche eines Jeden sei. Der Vater wird mit dem Leibe verglichen, der Sohn mit der Seele, der



hl. Geist mit dem Geiste des Menschen. Es liegt nun freilich sehr nahe, so zu schließen: Wenn Vater, Sohn und Geist die Einheit „Gottes“ so constituiren, wie Leib, Seele und Geist die Einheit des Menschen, so müssen sie nothwendig integrirende Momente des göttlichen Wesens und Lebens selbst sein, und also entweder alle drei auch außerweltlich sein, oder die Welt selbst muß in den immanenten göttlichen Lebensproceß hinein versetzt werden; Sabellius lehre also entweder die katholische Lehre oder Pantheismus [1]). Das Erste kann natürlich nicht angenommen werden; aber auch zum Zweiten sind wir nicht genöthigt, denn wir vermögen dem Gleichnisse auch eine, mit unserer obigen Darstellung der Sabellianischen τριας übereinstimmende Erklärung zu geben. Die göttliche Wirkung und Erscheinung durch und in der Schöpfung und Erhaltung der Welt, um deren willen Gott „Vater“ genannt wird, mag wohl deßwegen mit dem „Leibe“ gewissermaßen verglichen werden können, weil sie als das erste προσωπον der Grund und die Bedingung der Erscheinung und Wirkung der beiden andern ist, die ohne dieses erste nicht entstehen konnten und nur in dem durch dasselbe Gewirkten zur Erscheinung und Wirkung kommen. Denken wir uns nun jenes προσωπον des Vaters als das erhaltende, der Kraft und Wirkung nach mit der Welt gewissermaßen vereinigt, so kann man wohl, auf die Wirkung und Erscheinung des Sohnes und Geistes sehend und diese mit dem ersten vergleichend, in gewissem Sinne sagen, das zweite und dritte προσωπον verhalte sich zum ersten, wie

1) Auf dieses Gleichniß scheint Schleiermacher seine Ansicht über den Sabellianismus gegründet zu haben. Neander aber zweifelt, ob es wirklich Sabellianisch sei.

Seele und Geist zum Leibe. Man kann dieß, wenn man die Wirkungen der drei προσωπα mit einander vergleicht, die sich in ein ähnliches Verhältniß wohl bringen lassen; von den Wirkungen aber konnte dieß auch auf die wirkende göttliche Kraft und Erscheinung übertragen werden. Wenn aber nach dem Gleichnisse die drei προσωπα als die göttliche Einheit, also die Gottheit schlechthin constituirend dargestellt werden, so daß diese sich in diesen drei wirkenden Kräften gleichsam erschöpfte und aus nichts Anderem mehr bestünde, so mag sich dieß einerseits erklären lassen aus des Sabellius Lehre, daß man von der Gottheit an sich Nichts wisse, als nur was sich von ihm nach Außen wirksam offenbart, und man daher nur die drei Wirkungsarten und Phasen zu einem Gesammtbilde der Gottheit zusammenfassen könne; andererseits darf auch, wie schon bemerkt, das Gleichniß nicht in seiner ganzen Strenge genommen werden. Weniger Schwierigkeiten bietet schon das zweite der angeführten Bilder dar, ja spricht sogar für unsere oben durchgeführte Ansicht. Der Einen Hypostase der Sonne ist verglichen die Eine göttliche Hypostase, d. i. die außerweltliche Gottheit; und die innerweltliche, in so fern sie das in jedem προσωπον Bleibende und Eine, aber je verschieden Wirkende ist (τρεῖς ἐνεργείας hat). Dunkel ist nur dieß, wie der „Vater" die Gestalt der ganzen Hypostase — τὸ εἶδος πάσης ὑποστάσεως — genannt werden könne. Aber man sieht, wie Unklarheit auch im Bilde selber stattfindet; denn es ist von τρεῖς ἐνεργείας der Sonne die Rede, und als Eine derselben wird auch τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα angeführt, was doch eigentlich nicht ἐνεργεια genannt werden kann. Zudem kann Sabellius das προσωπον „πατηρ" auch τὸ εἶδος πάσης ὑποστάσεως

nennen, in so fern nach seiner Anschauung das προσωπον des Vaters die Eine Hypostase offenbart in ihrem Grundverhältniß zur Welt, und in diesem die Gottheit, so weit sie für die Menschen überhaupt offenbar wird, sich gleichsam schon in ganzer Gestalt zeigt; an dieses und seine Wirksamkeit die beiden andern προσωπα sich anschließen, von ihm ausgehen, nur Erweiterungen seiner ersten ursprünglichen Wirksamkeit sind. Von der dritten Vergleichung war schon oben die Rede. Diese am allerwenigsten läßt sich so deuten, als hätte Sabellius mit seiner τριας Pantheismus lehren wollen, oder als wäre ihm die Entfaltung der μονας zur τριας Emanation derselben in dem Sinne gewesen, daß die Substanz der μονας sich zur τριας erweitert hätte. Dieser Gedanke scheint mir dem Sabellius, der so strenge an der Einheit (oder vielmehr Einpersönlichkeit) Gottes festhielt, daß er ihr sogar die kirchliche Lehre von der τριας in der Einheit zum Opfer brachte, ganz fremd. Wo aber Athanasius doch auf Derartiges hinweiset, da folgert er nur aus und urtheilt über des Sabellius Lehre, und zwar, wie schon oben bemerkt, so, daß er die kirchliche Lehre mit der häretischen gewissermaßen vermischt; als hätte nämlich Sabellius mit seiner τριας Gottes das sagen wollen, was die Kirche damit sagt, aber sie selbst, ihre successive Entfaltung in die Welt verlegt; was des Sabellius Meinung offenbar nicht war, da er ja gerade die immanente τριας deßwegen läugnete, weil ihm eine solche Dreiheit der Personen im göttlichen Wesen, die Einheit und Einzigkeit Gottes aufzuheben schien. Er konnte also nicht diese Dreiheit zwar successiv entstehen lassen, sie aber doch wieder in's göttliche Wesen und Leben versetzen; da hätte es ihm ja offenbar nicht entgehen können,

daß er, wenn auch in anderer Weise, wieder setze, was er zuvor negirt. Alles dieß wird sich noch klarer herausstellen, wenn wir die drei *προσωπα* noch besonders und einzeln betrachten. Doch zuvor müssen wir noch eine Verständigung suchen über einige Stellen bei den Vätern, denen zufolge die drei Prosopen des Sabellius nicht blos nicht drei leere Namen derselben Einen Hypostase wären, auch nicht etwa drei verschiedene Entwicklungsformen, sondern denen gemäß nach Sabellius das göttliche Wesen geradezu getheilt erschiene, so daß er, sonderbar genug, gerade das gelehrt hätte, um dessen Vermeidung willen er sein ganzes Lehrsystem gebildet zu haben scheint, nämlich einer Theilung der göttlichen Einheit [1]). Bei Athanasius (de Synodis) heißt es: „Die wahre Lehre sei nicht die, welche Sabellius lehrte, indem er die *μονας* theilte und *υἱοπατωρ* nannte“ [2]). Nach Theodoret (hist. eccl. I. 3. 4) schreibt Alexander, Bischof von Alexandria, an Alexander, Bischof von Constantinopel, beim Beginn der Arianischen Streitigkeiten: „*πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, γεννηθέντα — ἐκ τοῦ ὄντος πατρὸς, οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀποῤῥοίαις ὥςπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ, ἀλλ᾽ ἀῤῥήτως καὶ ἀνεκδιηγήτως.*“ Und Athanasius [3]): „So ist nun Ein Gott

---

1) Auf diese Stellen legte Mosheim ein besonderes Gewicht.

2) *Athan.* de Syn. Die wahre Lehre sei: .. *οὐδ᾽ ὡς Οὐαλεντῖνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογμάτισεν· οὐδ᾽ ὡς ὁ Μανιχαῖος, μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο· οὐδ᾽ ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν, υἱοπάτορα εἶπεν.*

3) De aeterna Filii et Spiritus sancti cum Deo existentia et contra Sabellianos .. *οὕτω τοίνυν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ μία θεότης*

der Vater und Eine Gottheit von Vater und Sohn; wie du aber sagst, wird der Eine zusammengesetzt sein aus zwei unvollständigen Theilen.“ Aus der ganzen bisherigen Darstellung mag klar geworden sein, daß eine solche Theilung des göttlichen Wesens von Sabellius nicht gelehrt wurde, und ich erachte es darum für unnöthig, Mehreres zur Behauptung meiner Erklärung diesen Stellen gegenüber zu sagen, oder deren viele andere anzuführen, wo das Gegentheil gerade als Sabellian. Lehre behauptet wird, z. B. bei Athanasius (**Cont. Apoll. in L. II. 3**): *Σαβέλλιος δὲ τοῦ Σαμοσατέως Παύλου καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὸν ἐπιδέδεικται τὴν γνώμην· δεδοικὼς γὰρ τὴν ἐξ Ἀρείου διαίρεσιν, τῇ ἀναιρετικῇ καταπέπτωκε πλάνῃ.* Oder an einem andern Orte bei Athanasius (**de decret. Nic. Syn.**), wo Dionysius von Rom in seinem Schreiben von Solchen spricht, die gewissermaßen drei Götter lehren, die *μοναρχια* theilen *εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς*, und als diesen **ex diametro** gegenüberstehend bezeichnet den Sabellius: *ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα καὶ ἔμπαλιν.* Nur dieß will ich kurz zu erklären versuchen, wie man zu jenen Aussagen über des Sabellius Lehre kommen konnte. Wenn jene zuletzt angeführte Stelle, wo von „*δύο μερῶν ἀτελῶν*“ die Rede ist, nicht etwa nur als ein Einwurf des Sabellius gegen die katholische Lehre von drei göttlichen Personen angesehen werden muß, — was mir das Wahrscheinlichere ist, — so könnte dieß gegen die Sabel-

---

πατρὸς καὶ υἱοῦ· ὡς δὲ σὺ λέγεις, εἷς ἔσται σύνθετος ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν· πρὸς δὲ ταύτην τὴν ἀσέβειαν ἀποκλεῖσαι καλὸν τὰς ἀκοὰς καὶ ἀπονίψασθαι τὴν ψυχήν· οὔτε γὰρ υἱὸν οὔτε πατέρα ὁ τοῦτο φανταζόμενος ὁμολογεῖ.

lianische Lehre nur in so fern gelten, als nach ihr die drei *προσωπα* nicht zugleich, nicht immer in- und nebeneinander existirend gedacht werden, sondern die *τριας* erst successiv entsteht und also mit dem ersten *προσωπον* noch gleichsam unvollendet gedacht wird; welches Urtheil nur möglich ist, wenn man einerseits die katholische Lehre von der immanenten *τριας* Gottes und andererseits des Sabellius successive Entstehung der *τριας* miteinander verbindet und dann über die Sabellianische Lehre urtheilt. Die andere Stelle, in der Sabellius und Valentinus der Gnostiker zusammengestellt werden, nach welcher die *τριας* entstehen sollte durch „*τομαῖς καὶ ἐκ διαιρέσεων ἀποῤῥοίαις*", ist an sich schon ziemlich unklar und enthält zudem offenbar nicht eine Angabe der Sabellianischen Lehre, sondern wieder ein Urtheil über sie, und da mag sie leicht mit den gnostischen Theilungen und Emanationen verwechselt worden sein. Bezieht sich *τομαις* besonders auf Sabellius, dann gilt hier die Erklärung, die oben schon über Aehnliches gegeben wurde. Wenn endlich dieß von Sabellius gesagt wird, daß er „*τὴν μονάδα διαιρῶν, υἱοπάτορα εἶπεν*", so ist es unwahrscheinlich, daß er dieses Wortes sich solle bedient haben, da er ja nicht eine Zweiheit, sondern eine Dreiheit lehrte, also keineswegs dieß Wort als der einfachste Ausdruck dieser Lehre gelten konnte; wurde aber diese Bezeichnung von Andern [1]) angewendet, so kann sie an sich nichts Anderes sagen wollen, als: Dieselbe Hypostase ist Vater und auch Sohn, beides in sich, dem Einen und Selben vereinend. In Verbindung mit dem „*τὴν*

1) *Athan.* In expos. fid. Op. T. I, p. 241. . *οὐ γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν, ὡς οἱ Σαβελλίανοι, μονοούσιον καὶ ὁμοούσιον, καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν.*

μονάδα διαιρῶν“ kann damit nur auf die Unmöglichkeit hingewiesen werden, die Einpersönlichkeit Gottes zu behaupten und doch von Vater und Sohn zu reden; wobei aber wieder „Vater und Sohn“ gegen des Sabellius Meinung im Sinn der katholischen Lehre genommen ist.

Als Resultat der bisherigen Untersuchung ergibt sich nun: Vater, Sohn und Geist sind nicht drei Personen, immanent dem göttlichen Wesen und seine Seinsform, sondern sie sind dem Sabellius nur drei verschiedene Phasen, in denen das Eine göttliche Wesen, die Eine Hypostase sich darstellt in der Schöpfung. Alle drei gehören zusammen, um das Verhältniß Gottes zur Welt auf eine erschöpfende Weise darzustellen. Man kann also wohl die Sabellianische Lehre als Monarchianismus und Modalismus bezeichnen, aber nicht als Pantheismus [1]). Vielmehr ist, wie schon gesagt, das Urtheil des Basilius und A. richtig, daß der Sabellianismus Rückfall in den Judaismus sei. Die Erkenntniß Gottes an sich ist im Sabellianismus nicht weiter gediehen, als es im alten Testamente der Fall war. Was vom alten Testamente gesagt werden

---

1) Ob durch folgerechte Entwicklung des Sabellius Lehre zum Pantheismus nothwendig getrieben werde oder nicht, dieß braucht hier nicht untersucht zu werden, da wir sie nicht philosophisch erörtern, sondern historisch betrachten und wiedergeben wollen, wie sie Sabellius im Bewußtsein trug und aussprach. Die Geschichte kann ihn nicht einen Pantheisten nennen, weil, wenn auch seine Lehre als Antitrinitarismus nothwendig Pantheismus in sich enthält, wenn auch verborgen, — dieser jedenfalls seinem Bewußtsein und seinem Willen fremd war. Der Sabellianismus als solcher, d. h. das dem Sabellius Eigenthümliche, das specifisch Sabellianische, z. B. seine eigenthümliche τριας, λογος u. s. w., enthält nichts Pantheistisches. Will man also bei den Antitrinitariern dieser Zeit von Pantheismus reden, so muß man ihn entweder jedem derselben zum Vorwurf machen, oder aber auch dem Sabellius nicht.

kann, „daß (in demselben) sowohl die göttliche Idee, als ihr Verhältniß zur Welt bei aller Erhabenheit doch nur äußerlich gehalten ist, daß wir Gott dort nur in seinem äußern Leben und Wirken kennen lernen, in das Innere der Gottheit aber kein Blick gestattet wird, indem hier der Spruch laute: „„mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch wird leben, der mich sieht““ (Exod. 33, 20); dieses gilt auch noch von der christlichen Gotteslehre, wie sie von Sabellius aufgefaßt wurde. Nur in die emanente Thätigkeit Gottes wurde eine gewisse Gliederung gebracht.

Ich gehe nun noch über zu einer nähern Betrachtung der drei *προσωπα* im Einzelnen, um zu sehen, wie sich Sabellius Entstehung, Wirksamkeit und Dauer jedes einzelnen *προσωπον* dachte, und werde hiebei zugleich seine Lehre vom *λογος* in Untersuchung ziehen.

Die Eine göttliche Hypostase wird von Sabellius Vater genannt, in so fern sie nach Außen wirkend zuerst Schöpfer geworden, die Welt in's Dasein gerufen und zu ihr fortwährend im Verhältniß des Erhalters, Lenkers, Gesetzgebers stehe. Es könnte zwar nach Basilius und noch mehr nach Theodoret scheinen, als sei durch die drei *προσωπα* nur die verschiedene Thätigkeit Gottes in der durch den Sündenfall nothwendig gewordenen Heilsökonomie bezeichnet; denn Basilius sagt: *τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ (τῇ ὑποστάσει) πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα κτλ.* oder: *προσωποποιεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας, καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιθέναι φωνὰς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου.* Das *προσωπον*-Werden ist hier

abhängig gemacht von dem jedesmal eintretenden Bedürfniß, und die Zeit desselben ist nur allgemein mit *νῦν* bezeichnet. Welches dieses Bedürfniß aber jedesmal war, ist nicht gesagt, und es mag scheinen, daß die *παραπιπτουσα χρεια* nicht auf die Schöpfung bezogen werden dürfe, sondern vielmehr in den Verlauf der Geschichte hineinfalle. Bestimmter spricht sich Theodoret aus: .. *ἐν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν τῇ καινῇ (διαθήκῃ) ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι· ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι* .. Sonach wäre die Zeit der Entstehung des *προσωπον* des Vaters die Zeit der Gesetzgebung. Aber aus allem Uebrigen, was wir von des Sabellius Lehre wissen, geht hervor, daß die drei *προσωπα* das Gesammtverhältniß Gottes zur Welt umfassen, und die Gesammtthätigkeit in Bezug auf sie bestimmen. Nirgends ist erwähnt, daß Sabellius sich Gott in Bezug auf die Welt auch noch anders thätig dachte, als unter einem *προσωπον*, daß er vor der Entstehung des ersten *προσωπον* für die Welt schon wirkte in irgend einer Weise. Die *μονας* oder *θεος σιωπων* wird als vor- und außerweltlicher Gott bezeichnet, der als solcher zu ihr in gar keiner Beziehung steht, weil sie noch nicht war, so lange er *σιωπων* war. Mit der Erschaffung der Welt aber beginnt dem Sabellius sogleich die *τριας*; das erste Glied dieser *τριας* aber ist ihm das *προσωπον* des „Vaters“; also ist dieses *προσωπον* die göttliche Hypostase, in so fern sie Schöpfer der Welt ist; wie auch die Benennung (*πατηρ*) schon andeutet. Auch die Verwechslung von *μονας* und *πατηρ* bei Athanasius weiset sehr deutlich darauf hin, die sich, wie schon früher angedeutet wurde, wohl erklären läßt, wenn nach Sabellius die *μονας* zuerst und ursprünglich

(also in der Schöpfung) gar nicht anders sich offenbart und dem Menschen zur Erkenntniß kommt, als unter dem προσωπον des Vaters, so daß Beides gewissermaßen in Eins zusammenfällt; dagegen völlig unerklärlich wäre, wenn Gott schon eine Zeitlang im Verhältniß des Schöpfers und Erhalters gestanden, und dann erst unter dem προσωπον des Vaters sich gezeigt und gewirkt hätte, durch irgend ein Bedürfniß der Menschen dazu veranlaßt. Hienach nun müssen jene Stellen bei Basilius erklärt werden. Nach dem jedesmal vorhandenen Bedürfniß war das προσωπον verschieden, d. i. die besondere Art der Offenbarungsweise war so beschaffen, wie es eben nothwendig war für die Wirkung, die hervorgebracht werden sollte; handelte es sich also um Entstehung und Fortdauer der Welt, so war es nothwendig, daß Gott schöpferisches und erhaltendes Wirken entwickelte, und dieses war analog dem, was bei den Menschen als väterliches Wirken sich zeigt; daher es als προσωπον „πατηρ“ benannt wird. Die Stelle bei Theodoret widerspricht diesem gleichfalls nicht; denn wenn Gott in Bezug auf die Welt bis zur Erlösung nur unter dem προσωπον des „Vaters“ wirkte, so wirkte er auch als Gesetzgeber unter diesem, damit ist aber seine schöpferische und sonstige Wirksamkeit als „Vater“ nicht ausgeschlossen, sondern nur jene gesetzgebende, als besonders auffallend und in näherem Verhältniß zur Erlösung, hervorgehoben. Wir haben nun zu untersuchen, wie sich Sabellius Gott als schaffenden bestimmter dachte. Es heißt bei Athanasius: τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται· εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο; und Athanasius fährt fort: „sie sind mit Recht zu fragen, ob der λογος,

da er in Gott war, vollkommen war, so daß er auch schaffen konnte? War er unvollkommen, da er in Gott war, wurde aber vollendet, da er gezeugt wurde (*γεννηθεις*), so sind wir Ursache seiner Vollendung, wenn er wegen uns gezeugt wurde u. s. w. Und anderswo [1]): *εἰ δι᾽ ἡμᾶς ἐγεννήθη (λογος) καὶ ἐν τῷ γεννῆσθαι αὐτὸν ἐκτίσθημεν καὶ τῇ γεννήσει αὐτοῦ συνέστηκεν ἡ κτίσις, ἀνατρέχει κτλ.* Und [2]): *ἔπειτα εἰ πρὸ τοῦ γεννηθῆναι ἐν τῷ θεῷ ἦν ὁ λόγος, ἄρα γεννηθεὶς ἐκτὸς καὶ ἔξω τοῦ θεοῦ ἐστιν.* Ferner [3]): *εἰ γὰρ ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν· δῆλον ὅτι ἀναχωροῦντος αὐτοῦ εἰς τὸν πατέρα, ὥς φασιν, οὐκ ἔτι ἐσόμεθα.* Damit ist die Sabellianische Vorstellung von der Schöpfung angedeutet. Zuerst dachte er sich Gott schweigend (*θεος σιωπων*, *μονας*) und unwirksam, also noch nicht schaffend, dann sprach er und wurde wirksam, schuf. Durch dieses Sprechen nämlich trat der *λογος*, der bisher in Gott war (*λογος ἐνδιαθετος*), nach Außen, und dadurch sind wir, ist überhaupt die ganze Schöpfung entstanden. Der *λογος*, zuerst in Gott, trat hervor, und indem er hervorging, sind wir. Der *λογος* aber ist nicht persönlich, er ist nur ein unpersönlicher Gedanke, wie der menschliche, daher von der göttlichen Einen Persönlichkeit nicht verschieden und nicht gezeugt im eigentlichen Sinne [4]): „Wie das Wort im Herzen (Seele) des Menschen, so der *λογος* in Gott ... deßwegen sei auch Gott mit dem *λογος*

---

1) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 12.

2) Ibid.

3) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 25.

4) De aeterna Filii et Spiritus s. existentia et contra Sabellianos von Athanasius oder Basilius.

nur ἓν πρόσωπον (im Sinne von Hypostase)." Oder [1]): „der λογος sei eben so unpersönlich wie das menschliche Wort, Gott zeuge nicht, und wenn er zeuge, so sei dieß nichts Anderes, als das Aussprechen des Wortes, wie der Mensch Worte spreche" [2]). Hienach können wir sagen, der λογος war dem Sabellius der Schöpfungsgedanke, Idee der Schöpfung, so lange er in Gott war; diesen Gedanken sprach Gott aus, um die Welt zu erschaffen, d. i. der Schöpfungsgedanke wird zum Schöpfungswort, das die Schöpfungskraft enthält, welche die Welt wirkt, hervorbringt. Dabei ist keineswegs nothwendig, anzunehmen, der λογος, die Weltidee sei dem Sabellius etwas substantiell Göttliches, das nach Außen getreten, und sich zur Welt entäußert habe, so daß mit der Weltschöpfung ein Entwicklungsproceß des göttlichen Wesens begann. Außer dem schon früher Gesagten sprechen dagegen auch die Vergleichungen des λογος mit dem menschlichen Gedanken und mit menschlichen Worten, die doch dem Geiste nicht consubstantial sind. Ferner, wenn dem Sabellius der λογος — als Emanation des göttlichen Wesens — Welt geworden wäre und den Entwicklungsproceß begonnen hätte, so wäre nicht abzusehen, wie er auch später sowohl im alten als im neuen Testamente den λογος wiederholt von Außen auf die Welt hätte wirken lassen können, so daß ihm, wie wir noch sehen werden, der λογος zur Welt oder in die Welt gesendet wurde. Er hätte entweder mehrere solche emanirte Logos annehmen müssen, was doch Allem wider-

1) Ibid.

2) Wenn Sabellius Gott vor der Schöpfung schon denkend sich vorstellte, so ist dieß ein neuer Beweis dafür, daß er ihn vor der Entfaltung zur τριας nicht unpersönlich dachte.

spricht, was wir von ihm wissen, und die ihn ganz zum Gnostiker gemacht hätten; oder er hätte den *λογος* nicht wieder von Außen zur Menschheit kommen lassen dürfen, sondern, weil er ja schon die Welt selbst war und sich in ihr und durch sie entwickelte, so hätte er ihn aus diesem Entwicklungsproceß gleichsam auf einmal auftauchen und zu gewissen Zeiten klar hervortreten, zu concreter, bewußter Gestalt kommen lassen müssen; ein Gedanke, der dem Sabellius ganz fremd war. Des Athanasius Folgerungen, die auf Pantheismus hindeuten, gehen aber nur daraus hervor, daß er den Sabellianischen *λογος* mit dem *υἱος* und *λογος* der katholischen Lehre verwechselt, und dem *λογος* in kathol. Sinne die zeitliche Entstehung in Sabellianischem Sinne zuschreibt, so daß Entstehung des *λογος* als Zeugung und Weltwerdung in Eins zusammenfällt. Das Verhältniß des *λογος* des Sabellius zum *προσωπον* des „Vaters“ dürfte aber dieses sein: das *προσωπον* „*πατηρ*“ ist die vom Menschen wahrgenommene und benannte Erscheinungs- und Wirkungsweise, der *λογος* aber ist die in diesem *προσωπον* des Vaters [1]) wirkende, erhaltende, schöpferische Kraft Gottes. Die göttliche *μονας* oder Eine Hypostase schafft unter dem *προσωπον* des Vaters (oder vielmehr dieses *προσωπ.* durch den Schöpferact werdend) die Welt durch den *λογος* oder das Schöpferwort. Daß aber die Sabellianer auch nach der Schöpfung die Zeit

---

1) *Athan.* De aeterna Filii et Sp. s. c. Deo exist. etc. sagt: *τίσιν οὖν πιστεύομεν, πότερον τοῖς εὐαγγελιζομένοις ἡμῖν υἱὸν παρὰ Πατρὸς ἐπιδεδημηκότα, ἢ τοῖς ἓν πρόσωπον ἅμα τῷ λόγῳ τὸν πατέρα φάσκουσιν εἶναι· εἰ γὰρ ἓν πρόσωπον, πῶς τὸ μὲν ἀποστέλλει.* Dieß bezieht sich im Sinne des Athanas. freilich zunächst auf den *λόγος* als identisch mit *υἱός*; wir sehen aber daraus doch, wie sich die Sabellianer das Verhältniß ihres *λόγος* zur Hypostase gedacht haben mögen.

des alten Testamentes hindurch bis zum Eintritt des neuen, den λογος (unter dem προσωπον des Vaters) als die nach Außen thätige göttliche Kraft der Einen göttlichen Hypostase wirksam dachten, geht hervor aus einer Stelle bei Athanasius [1]), wo sich die Sabellianer über den λογος so aussprechen: „Weil im alten Testament niemals vom Sohne, sondern nur vom λογος die Rede sei, deßwegen sähen sie sich genöthigt zur Annahme, daß der Sohn (υἱος) jünger sei als der λογος, weil von demselben nicht im alten, sondern nur im neuen Testamente die Rede sei." Mit dieser Stelle sehen wir uns zugleich hinübergeführt zur nähern Betrachtung des zweiten προσωπον des Sabellius, nämlich zum προσωπον „des Sohnes" (υἱος). Durch das bisher über den λογος Vorgebrachte, insbesondere aber durch die zuletzt angeführte Stelle können wir schon zur Gewißheit gelangen, daß dem Sabellius λογος und υἱος durchaus nicht identisch sei, denn der λογος wird schon erwähnt als die Schöpfung vermittelnd und im alt. Test. wirkend, das προσωπον „υἱος" aber kommt nicht eher vor, als bei der Erlösung. Athanasius führt dieß bestimmt als Sabellian. Lehre noch an einer andern Stelle an [2]): .. *οἱ τοῦτο λέγοντες (Σαβελλ.) τολμῶσι διαιρεῖν λόγον καὶ υἱὸν, καὶ λέγειν ἄλλον μὲν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τὸν υἱὸν, καὶ πρότερον μὲν εἶναι τὸν λόγον, εἶτα τὸν υἱόν.* Uebrigens, fügt Athanas. hinzu, seien hierüber die Meinungen der Sabellianer selbst getheilt; Einige sagen, der Mensch, den der Erlöser (ὁ σωτηρ) annahm, sei der Sohn; Andere glauben, Beides zusammen, der Mensch und der λογος

1) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 23.
2) *Athan.* Or. c. Ar. IV. 15—22.

seien der υἱος geworden, als sie sich vereinigten; Andere, der λογος selbst sei υἱος geworden, als er Mensch wurde; aus dem λογος wurde er υἱος, da er vorher nicht Sohn, sondern nur λογος war. Aus allem diesem geht wenigstens so viel bestimmt hervor, daß die Sabellianer die Entstehung des προσωπον des „Sohnes" in die Zeit der Erlösung verlegten und daß ihnen der λογος allein bestimmt nicht als ein besonderes προσωπον galt. Bestimmtes und Klares darüber, welches des Sabellius Ansicht vom „Sohn", seinem Verhältniß zum „Vater", zur μονας und zum λογος war, sagen uns die Quellen zwar nicht, doch glaube ich auf dem Grunde des Bisherigen und nach einigen Andeutungen Folgendes als das Zuverläßigere angeben zu dürfen: Im früher Betrachteten sahen wir, daß dem Sabellius jegliches προσωπον seiner τριας bestimmt wurde durch jedesmaliges Bedürfniß der Geschöpfe; da wir nun nirgends erwähnt finden, daß er die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und die wirkliche Erlösung durch Christus geläugnet habe, so dürfen wir annehmen, daß das Bedürfniß der Erlösung der Grund dieses andern προσωπον, d. i. dieser andern Offenbarungs- und Wirkungsweise war. Wie im προσωπον des Vaters, so ist auch in dem des Sohnes dieselbe Eine göttliche Hypostase thätig und in so fern hat diese nur einen andern Namen, d. h. beide Namen bezeichnen nicht zwei verschiedene göttliche Personen, sondern Eine und dieselbe. Der Unterschied liegt aber in der Offenbarungs- und Wirkungsweise; dort Schöpfung und Erhaltung, hier Erlösung und zugleich noch eine specielle, eigenthümliche Erscheinungsweise. Ist aber hienach die göttliche Hypostase (μια ὑποστασις) das als υἱος Erscheinende und Wirkende, so ist doch auch in

den oben angeführten Stellen gesagt, daß der *λογος*, der zuerst nur *λογος* war, in der erlösenden Thätigkeit *υἱος* wurde. Wie haben wir nun Beides zu vereinigen? Ich glaube ebenso wie oben bei dem *προσωπον* des Vaters. Wie nach dem Obigen die göttliche Hypostase die Welt schuf, indem sie den Schöpfungsgedanken aussprach, also durch den *λογος*, wodurch dann Gott selbst unter dem *προσωπον* „*πατηρ*" der Schöpfung gegenüber erschien; so hier. Dieselbe Eine göttliche Hypostase vollbringt auch die Erlösung; sie denkt den Erlösungsgedanken und spricht ihn zur Verwirklichung aus (*λογος*), sendet ihn; der Erlösungsgedanke wird so zu der nach Außen wirkenden Erlösungskraft. Diese (an sich) unpersönliche göttliche Erlösungskraft vereinigte sich mit dem Menschen Jesus [1]), und wurde von dieser Vereinigung und Erscheinung unter

---

1) Die Aeußerungen des Dionys. bei Athanas. über d. *τὰ ἀνθρώπινα*, und der Grund, den Athanas. dafür anführt, sind bemerkenswerth. Dionysius, sagt Athanas., habe an die Bischöfe Lybiens geschrieben, um: *τὰ ἀνθρώπινα τοῦ σωτῆρος ἐκ τῶν εὐαγγελίων παράθεσθαι, ἵν᾽ ἐπειδὴ τολμηρότερον ἐκεῖνοι τὸν υἱὸν ἠρνοῦντο, καὶ τὰ ἀνθρώπινα αὐτοῦ τῷ Πατρὶ ἀνετίθεσαν, οὕτως οὗτος δείξας, ὅτι οὐχ ὁ πατὴρ ἀλλ᾽ ὁ υἱός ἐστιν ὁ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν ἄνθρωπος, πείσῃ τοὺς ἀμαθεῖς μὴ εἶναι τὸν πατέρα υἱόν.* Und über den Inhalt dieses Briefes: *ἠναγκάσθη τὴν τοιαύτην ἐπιστολὴν γράψαι καὶ ἀνθρωπίνως καὶ εὐτελῶς περὶ τοῦ σωτῆρος εἰρήμενα ῥίψαι κατ᾽ αὐτῶν· ἵνα τούτους ἀποσχοινίσας διὰ τὰ ἀνθρώπινα τοῦ μὴ λέγειν υἱὸν εἶναι τὸν πατέρα εὐκολωτέραν αὐτοῖς κατασκευάσῃ τὴν περὶ τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ διδασκαλίαν.* Wenn gesagt ist, die Sabell. läugneten den „Sohn", so ist dieß hier vom persönlichen Logos zu verstehen, denn sie lehrten: je derselbe Gott (Vater) wurde auch Sohn, d. i. Mensch. Auffallend ist, daß dadurch, daß Dionys. „das Niedrige und was in menschlicher Weise vom Erlöser gesagt ist", hervorhebt, die Sabell. abgeschreckt werden sollen von der Behauptung, „der Vater sei Mensch geworden"; da doch auch nach kathol. Lehre das Göttliche, die Gottheit ebenso dem Sohne wie dem Vater zukommt.

der Gestalt eines gebornen Menschen „Sohn“ genannt (die übernatürliche Geburt Jesu haben die Sabellianer nicht geläugnet, die Nachrichten von ihm enthalten wenigstens Nichts davon). Sabellius mochte sich hiebei auf die Schrift berufen, wo Christus sich Sohn, „Menschen-Sohn“ nennt. Man hätte sich sonach unter dem προσωπον „υἱος“ die Eine göttliche Hypostase zu denken, aber nicht geradezu als solche, sondern nur in so ferne sie als λογος oder göttliche Erlösungskraft in ihm wirkt, die nicht die göttliche Hypostase gleichsam ganz erschöpft, sondern nur ihre Kraft in dieser bestimmten Beziehung in Anspruch nimmt. Den λογος trennten die Sabellianer also durchaus nicht von der (μια) ὑποστασις Gottes (wie dieß einige Stellen bei Athanasius andeuten), sondern er war ihnen nur der Erlösungsgedanke, in so fern er von Gott ausgesprochen nach Außen wirksam wird und in bestimmter Erscheinungsweise (ἀνθρωπος und daher υἱος) sich offenbarte. Wenn gleichwohl nach einigen Nachrichten die Sabellianer von einer Sendung des Sohnes oder des Logos gesprochen haben, und diese Sendung mit der des Strahles verglichen, der von der Sonne gesendet werde, so kann man darunter sehr wohl das Aussprechen des λογος und dessen Vereinigung mit dem Menschen Jesus verstehen; wodurch denn die göttliche Hypostase selbst wohl gewissermaßen mit dem Menschen vereinigt gedacht wurde [1]). Eine hypostatische

1) *Athan.* de Synod. sagt: die Sabellianer seien zu Rom *Πατροπασσιανοι* genannt worden. Sabellius konnte offenbar dieß von seinem Standpunkt aus nicht zugeben. Denn nicht das προσωπον „πατηρ“ war ihm das erlösende, sondern das προσωπον „υἱος“. Es ist bei dieser Benennung nur die μια ὑποστασις oder μονας mit πατηρ verwechselt oder identificirt; oder dem προσωπον „πατηρ“ die katholische Geltung als göttl. Person gegeben.

Vereinigung des Menschen Jesus mit der Gottheit nahm Sabellius nicht an. Gott vereinigte sich durch den *λογος* nicht persönlich, sondern nur der Kraft und Wirkung nach mit dem Menschen (*ἐνεργείᾳ μόνῃ οὐχὶ δὲ οὐσίας ὑποστάσει*). Das Verhältniß des *προσωπον* des Vaters zu dem des Sohnes ist klar. Beide stehen als solche in keinem wesentlich innern Verband, und werden nicht in Bezug auf einander so genannt, so daß etwa der Vater um des Sohnes willen so genannt wäre und umgekehrt; sondern Beides sind nur Benennungen der zwei verschiedenen Wirkungsweisen der Einen göttlichen Hypostase oder *μονας*, die nicht eigentlich und wesentlich Vater und Sohn ist oder wird, sondern nur ihrer Thätigkeit nach Außen wegen uneigentlich so genannt wird. An dieses können wir gleich die Erörterung der Frage schließen, ob nach Sabellius die verschiedenen *προσωπα* zu sein wieder aufhören, in einander übergehen oder fortbestehen. Die Sache ist an sich schon klar und brauchte kaum einer weitern Erwähnung, wenn nicht von Manchen Schwierigkeiten darin erblickt worden wären. Die *προσωπα* verhalten sich eben zu einander wie die schöpferische, erhaltende Thätigkeit Gottes zur erlösenden, die eine wird durch die andere nicht aufgehoben. Von einem außer- und überweltlichen Fortbestehen aber kann offenbar keine Rede sein, da es des Sabellius Grundlehre ist: die *τριας*, die drei *προσωπα*, seien nur innerweltlich, ohne die Welt aber nicht. Innerhalb der Schöpfung aber dachten sich gewiß die Sabellianer die drei *προσωπα*, wie nach einander sich entwickelnd, von einem zu dreien sich erweiternd [1]), so auch darnach alle drei

1) Der Ausdruck *πλατύνεσθαι εἰς τριάδα* findet so seine deutliche

zumal bestehend, oder Gott in allen dreien zugleich und immerdar sich offenbarend. Immerdar nämlich sei Gott in Bezug auf die Welt, Schöpfer, Erhalter, Gesetzgeber der Welt und werde als solcher erkannt (*προσ.* des Vaters); von der Zeit der Erlösung an sei Gott stets als Erlöser wirksam und offenbar und werde ebenfalls als solcher erkannt und geglaubt (*προσ.* des Sohnes) [1]. Daß der Mensch Jesus auch außerweltlich mit der Gottheit vereinigt blieb, in der Weise, wie dieß die Kirche lehrt, nahm Sabellius gewiß nicht an. Jesus konnte ihm nur der Träger des göttlichen Logos und daher auch gewissermaßen der göttlichen Hypostase gewesen sein, wie schon oben

---

Erklärung. Die schöpferische erhaltende Thätigkeit erweiterte sich zur erlösenden und heiligenden. Aber nicht das *προσωπον* erweiterte sich, als solches, sondern die neue Thätigkeit ging immer wieder von der göttl. Hypostase aus.

1) *Greg. Nyss.* cont. Ar. et Sab. (in Ang. Maji coll. VIII. II. 4) sagt: *Οἱ δε κατὰ Σαβέλλιον εἰς τὴν μεγίστην τῆς ἀσεβείας ἐκπεπτώκασι πλανήν, οἰόμενοι, διὰ τὴν λειποταξίαν ἀνθρωπίνην προεληλυθέναι τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς προςκαίρως· αὖθις δὲ μετὰ τὴν διόρθωσιν τῶν ἀνθρωπίνων πλημμελημάτων ἀναλελυκότα ἐκδῦναι τε καὶ ἀναμεμῖχθαι τῷ πατρί.* Diese Stelle ist keineswegs unvereinbar mit unserer Ansicht. Als Sohn (*υιος*), mochten die Sabellianer behaupten, habe die Eine göttliche Hypostase zu erscheinen aufgehört, und sei von der Erde verschwunden (an die kirchliche Lehre sich anschließend), nachdem die göttliche Erlösungskraft (*λογος*) den Menschen Jesus verlassen. Die Erlösungswirkung aber mußten sie sich fortdauernd denken, und somit auch das *προσωπον* des Sohnes als historische Erscheinung festhalten. Sie müßten sonst die Erlösung geläugnet haben, davon finden wir aber nirgends eine Spur. Daß es so gemeint sei, zeigt auch das Gleichniß von der Spendung der Gnadengaben durch den hl. Geist. Athan. (Orat. c. Ar. IV. 25) fügt demselben die Bemerkung bei: „Wenn es, wie beim hl. Geist, so auch bei Gott ist; so wird der Vater Logos und hl. Geist sein, dem Einen Vater werdend, dem Andern Logos, dem Andern Geist, sich dem Bedürfnisse eines Jeden fügend und dem Namen nach zwar Sohn und Geist, in der That aber nur Vater."

bemerkt. Die Consequenz des Athanas., daß mit dem „Zurückfließen" des λογος in Gott auch die Welt aufhöre, mochte wohl im Sinne des Sabellius sein.

Eine gleiche Dauer, wie den beiden ersten, mußte er auch dem dritten προσωπον, dem πνεῦμα ἁγ. zuschreiben. Doch über dieses bleibt uns noch Einiges zu sagen übrig. Die Nachrichten über die Sabellianische Lehre vom hl. Geist sind sehr dürftig; eine besondere Stelle, die sich speciell über ihn ausspräche, haben wir nicht; wie denn überhaupt in jener Zeit die Lehre vom hl. Geist noch nicht zur nähern Entwicklung gekommen war. Nur wo im Allgemeinen von den drei Prosopen des Sabell. die Rede ist, geschieht auch seiner Erwähnung. Wir können daher wenig mehr von ihm sagen, als oben schon im Allgemeinen angegeben wurde. Daß er nicht als eigene göttliche Hypostase gelehrt wurde, sondern als Eine und dieselbe mit Vater und Sohn, ist zuverlässig; woher aber die Benennung „πνεῦμα ἅγιον", ist nirgends gesagt. Doch dürfen wir annehmen, daß sie durch die hl. Schrift dabei geleitet wurden. Welchen Sinn sie damit aber verbanden, können wir uns durch einen Schluß von den andern Prosopen auf dieses dritte, und durch die oben angeführten Gleichnisse einigermaßen klar machen. Die Benennung wird immer bestimmt von der besondern Wirksamkeit und Erscheinung der Gottheit. Die Wirkung Gottes in diesem προσωπον wird als eine erwärmende, begeisternde beschrieben und sie erscheint hier (auch historisch) mehr geistig, unsichtbar, und auf den Geist des Menschen wirkend; so wie wir uns überhaupt die Wirksamkeit eines Geistes denken; daher auch hier wieder die Analogie mit Geschöpflichem (dem menschlichen Geiste) die Benennung bestimmte. Die Eine göttliche Hypostase

erscheint und wirkt auf die Menschen analog der Wirksamkeit und Kundwerdung des menschlichen Geistes; daher unter dem προσωπον „πνεῦμα." Ueber das Verhältniß vom λογος in Sabell. Sinn zu diesem προσωπον ist nirgends Etwas gesagt. Dem Früheren gemäß aber kann man sehr wohl auch die unter diesem προσωπον wirkende göttliche Kraft als λογος bezeichnen. Da aber πνεῦμα selbst schon eine der göttlichen Kraft adäquatere Bezeichnung ist, als πατηρ und υἱος, schon selbst das unsichtbare Wesen Gottes bezeichnend, so mag wohl Sabellius hier nicht von einem „λογος" gesprochen haben.

Dr. Frohschammer
in München.

3.

Kritik der Dischinger'schen „Principien der speculativen Trinitätslehre, mit Rücksicht auf Zukrigl."

Wir haben in unserem Werke: „Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner, mit besonderer Rücksicht auf die Glaubenslehre des **Dr.** D. Fr. Strauß." **1846.** eine speculative Reconstruction der christlichen Trinitätslehre vom Standpunkte des Dualismus aus nach dem Vorgange des berühmten Denkers **Dr.** Günther versucht. Dischinger ist mit dieser Begründung nicht einverstanden. Er sucht eine neue zu geben, und die unserige zu widerlegen [1]). — Wir haben nichts gegen andere Versuche, aber nur scheint uns seine Begründung der christlichen Trinität weder genügender noch der Wahrheit entsprechender zu sein, als die unsere. Dieß wollen wir aufzeigen, soweit uns dieß der kleine Raum dieser Zeitschrift gestattet.

Er tadelt an uns die Behauptung S. **46.** „daß man aus dem menschlichen Selbstbewußtsein die Dreieinigkeit erkennen und begründen könne", doch versteht sich, mittelst der Anregung der positiven historischen Offenbarung. Er

---

1) In einem Aufsatze in der Bonner „Kathol. Vierteljahresschrift f. Wissenschaft und Kunst." Neue Folge, 2. Jahrg. 4. H. 1848. S. 43 bis 72.

sagt: diese Behauptung „vermengt das Analogische und Speculative. Die Speculation beginnt bei allen Objecten von ihrer Idee.“ S. 47. „Den speculativen Ausgangspunkt für die Trinitätslehre bildet“ (vielmehr) „die Idee Gottes als des Urlebendigen.“ — „Gegen diesen Ausgangspunkt erscheint der von dem menschlichen Geiste nur als eine Analogie.“

Und wie lautet nun seine Reconstruction der Trinität? Also: S. 47. „Das Leben ist die Form, wie ein Mehrfaches verbunden ist. Wenn also das Leben überhaupt eine Mehrheit des Verbundenen erfordert, so erfordert es auch eine Mehrheit des Verschiedenen. Die Verschiedenheit des Verbundenen bedingt daher das Leben, so daß ein Glied des anderen bedarf und ohne dasselbe nicht besteht. Das Leben ist daher wechselseitiges Bedingen, Ergänzen und Ineinandersein. — Wie viele Glieder werden aber zum Leben nothwendig sein? Offenbar nur drei; denn nur drei können ineinander sein. Was aber von jedem lebendigen Wesen überhaupt gilt, das wird auch bei dem Urlebendigen seine Geltung haben; nur werden die Glieder die höchste Selbstthätigkeit erlangen. Die höchste Activität ist aber die persönliche, und so ist Gott dreipersönlich.“

Hierüber bemerken wir: Wenn Dischinger bei seiner Reconstruction der Trinität von der Idee Gottes als des Urlebendigen ausgeht, so muß er denn doch das Leben des endlichen Geistes zuvor verstehen. Denn wie will er den Unterschied finden zwischen relativem und absolutem Leben? Also kann man nicht unmittelbar (directe) vom Urleben ausgehen; und dieß hat auch Dischinger selbst nicht beobachtet, (doch freilich im Widerspruch mit sich selbst).

Denn er geht ja vom Leben überhaupt aus, somit nicht directe von der Idee Gottes als des Urlebens.

Dann aber fragen wir: ist das absolute Selbstbewußtsein Gottes nicht auch Leben?

Uebrigens handelt es sich bei der Reconstruction der Trinität nicht so sehr „um jene Thätigkeit, wodurch das absolute Wesen lebt und in sich gestimmt ist," wie Dischinger behauptet S. 48, sondern mehr darum: ob Gott ursprünglich ein persönliches Wesen ist, oder ob er in der Welt erst persönlich werde, wie die Pantheisten annehmen.

Dann: worin die absolute Persönlichkeit bestehe? und weßhalb Gott eine Dreipersönlichkeit sein müsse? und ob diese möglich oder denkbar sei? — Darnach haben alle Denker bisher geforscht, wie die Dogmengeschichte zeigt.

Wenn wir aber die Idee des absoluten Selbstbewußtseins finden wollen, so müssen wir zuvor die Idee des creatürlichen Selbstbewußtseins des endlichen Geistes gefunden haben. Denn wie soll und kann man das absolute Wesen erfassen, wenn nicht aus seinen Werken? Wir müssen demnach zuerst wissen: was creatürliche Persönlichkeit ist? dann können wir erst fragen: was absolute Persönlichkeit ist? und worin die qualitative Verschiedenheit zwischen beiden bestehe? Daher offenbart sich keineswegs „eine Ungewißheit und ein Schwanken" S. 46, „wenn man den Ausgangspunkt in dem menschlichen Bewußtsein sucht."

Daß der menschliche Selbstbewußtseinsproceß nur eine Analogie sei, um den absoluten Selbstbewußtseinsproceß zu erkennen, behaupteten wir selbst. Aber Frage: Bleiben wir wohl bei dieser Analogie einzig stehen? sagten wir

nicht: die Momente in der absoluten Subjectobjectivirung Gottes werden sich wesentlich anders gestalten müssen, als in der relativen des Geistes, weil Gott von diesem qualitativ verschieden ist, daher auch seine Offenbarungsweise wesentlich verschieden sein wird; indem der Geist von sich als selbstbewußtem (kraft der Idee) ausgehend Gott keineswegs als ein ihm Analoges, d. h. wie er seiner selbst Bewußtes, sondern als das gerade Gegentheil findet? Denn er findet ihn ja auf dem Wege der Negation, indem er sich als relativem ein absolutes Sein und Selbstbewußtsein voraussetzt und setzen muß. Machten wir nicht darauf aufmerksam, daß man die Idee des absoluten Subjectobjectivirungsprozesses zuvor gewinnen müsse, wenn man eine Reconstruction der Trinität versuchen will, und daß dieß nur möglich sei durch die Erfassung der wahren Idee vom Wesen Gottes selbst, insofern er Sein schlechthin ist, da ich nun erst die Frage stelle:

Wie muß sich ein Sein schlechthin wissen? und wie kann es sich als ein solches wissen? — Sind wir da einzig allein von der Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins ausgegangen? Haben wir hiebei die Idee des absoluten Seins ganz außer Acht gelassen? Gewiß nicht. Somit haben wir „das Analogische auch nicht mit dem Speculativen vermengt."

Daß das Leben eines jeden Wesens gerade nur drei Glieder und nicht auch mehrere nöthig habe, ist eine bloße Annahme. Und dann erhellet hieraus noch nicht, warum Gott nothwendig nur drei Glieder habe, und warum er nicht auch mehrere haben könnte. — Was versteht aber Dischinger unter Glied? Eigentlich Glieder hat nur der Leib, der menschliche Geist hat Kräfte. Und was hat

Gott für Glieder (Organe), wenn er wesentlich verschieden ist von Geist und Leib? — Und ist Glied und Persönlichkeit Eins? Hierauf: warum müssen bei Gott gerade die Glieder persönlich sein, und warum sind sie es bei andern Wesen nicht? — Dischinger sagte wohl: die Glieder bei Gott werden die höchste Thätigkeit erlangen, also sind sie persönlich. Aber ist die Persönlichkeit nichts mehr als höchste Aktivitität? Ist concrete Persönlichkeit nicht ein selbstbewußtes Sein? Wo ist nun der Beweis dafür, daß in Gott diese Glieder gerade Selbstheiten (Realprincipe oder Monaden) sein müssen? Und warum reicht die Einzelpersönlichkeit zum absoluten Selbstbewußtsein nicht aus, wie die Deisten behaupten? denn der ungeheure „Abstand" zwischen Gott und dem creatürlichen Geiste löst die Frage noch nicht. Darauf reflektirt Dischinger gar nicht, und diese Fragen wünschen gewiß alle Leser beantwortet.

Sonach wüßten wir seine erste Begründungsweise der Trinitätslehre, die ohne Zweifel mangelhaft ist.

Doch er schlägt auch noch einen andern Weg ein.

Er nennt ihn den negativen.

Und wie lautet dieser?

Dischinger sagt S. 48.: „Gott kann keine einkräftige Monas sein; denn das eingliederige Eine hat keine Thätigkeit, weder eine innere noch eine äußere. — Eine einkräftige Monas kann aber darum nicht innerlich thätig sein, weil dazu ineinandergreifende Glieder, die gerade der Monas fehlen, erfordert werden."

„Gott kann ferner keine zweigliederige Einheit sein. Denn eine Dyas kann nicht so ineinander bestehen, daß die Thätigkeit zugleich eine innere und centrale ist. Soll daher die Thätigkeit eine centrale sein, so müssen drei

Glieder vorkommen, welche durch ihre natürliche Verschiedenheit und Grundthätigkeit so ineinander greifen, daß das Substantive und Innere zugleich mit der Bethätigung zusammenfällt. — **A** ist daher nur thätig und selbstthätig, weil zugleich **B** und **C** thätig sind und umgekehrt, die allseitige Einheit begründet die persönliche und zugleich natürliche Thätigkeit. Der natürliche Unterschied und Gegensatz begründet das Leben."

Dieß ist die Begründung der Trinitätslehre von Oischinger auf negativem Wege.

Er sucht diese seine zweite Begründung auch durch zwei Analogien vorstellbar und begreiflich zu machen: durch Kreise und eine brennende Kerze.

Was die erste Analogie betrifft, so sagt er S. 48. 49: Das absolute Leben „kann durch Kreise vorstellig gemacht werden."

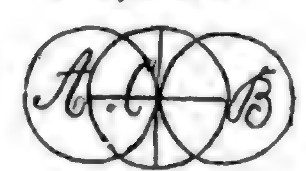
Und wie so?

„Nimmt man zwei Kreise an, so können sie sich an der Peripherie oder im Centrum berühren oder ineinander greifen. — Greifen sie in der Peripherie ineinander, so ist A und B nothwendig schon centralthätig; es wird also das Problem nicht gelöst. — Greifen sie im Centrum ineinander, so ist ein vollkommener Stillstand vorhanden; denn weder A kann dem B, noch B dem A zur Thätigkeit verhelfen. Es wird daher eine dritte Selbstheit erfordert, welche ihrer Natur nach die beiden Centra der zwei Kreise verbindet. Hier ist eine innere und natürliche Thätigkeit, also ein Leben möglich; denn A und B haben ein natürliches Band von C, welches seiner Natur nach wehender und bewegender Art ist, so daß dadurch A und B bewegt wird, und durch diese Bewegung C selbst

wiederum Nahrung empfängt und ausgehaucht wird." —

In Betreff der zweiten Analogie heißt es: „Ein Abbild liefert eine brennende Kerze; denn das Brennen ist nur durch die Lebensluft möglich, welche von der Kerze und dem Lichte verschieden ist. Aber gleichwohl geht die Kerze mittelst des Lichtes in Luft über. Licht und Kerze bilden den Gegensatz, der ohne die dritte Substanz nicht verbunden ist. Verbindet man die zwei Kreise durch den dritten, so ist der gemeinsame Mittelpunkt der von C, und die zwei Kreise berühren sich an der Peripherie, während die Peripherie von C durch die Centra von A und B läuft. Alle drei verbindet ein gleichschenkelichtes Kreuz, so daß sich die Dreiheit durch die vollkommenste Einheit vermittelt findet."

Schema:



Nun fügt Dischinger S. 49 hinzu: „Das Gesagte reicht hin, um einzusehen, daß eine Reconstruction der Trinität nur aus der Idee Gottes als des Urlebendigen möglich sei, und daß alles Uebrige nur eine Analogie zu dieser Dreieinigkeit liefere."

Wir können es nicht verhehlen, daß in dieser Reconstruction der Trinität von Dischinger die Behauptung uns sonderbar vorkömmt, daß eine einkräftige Monas weder eine innere noch eine äußere Thätigkeit haben könne, um so mehr, wenn unter Monas hier doch nichts anderes, als ein absolutes Lebensprincip verstanden werden kann [1]).

---

1) Siehe: Lydia. Philosophisch. Taschenbuch von Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith. S. 390.

Nehmen wir nun an: Gott sei Urmonas. Als unbestimmtes absolutes Princip ist er reines Sein schlechthin, aber noch ohne Entfaltung in seine Dreipersönlichkeit, warum sollte er nun in sich nicht die Spontaneität besitzen, um sich zu differenziren? Man hat ja von Gott von jeher absolute Activität prädicirt. Ist er Sein schlechthin, so muß er auch Bestimmen und Wissen durch Sich sein, da eben die Creatur (der Geist), weil relatives Sein, durch ein anderes differenzirt und zum Wissen um Sich geweckt wird. Wie sollte er sich da mittelst seiner Spontaneität nicht entfalten oder in eine Dreiheit gliedern können? Läugnet man dieß, so nimmt man Gott als todt an.

Darum ist das Wahre, daß Gott seine ursprüngliche Unbestimmtheit (sein Ansichsein) in seiner Bestimmtheit aus und durch Sich selber aufgehoben hat. Wir glauben nicht, daß Oischinger's Reconstruction der Lehre der Kirche mehr entspreche, als unsere eigene.

Dieß wird sogleich erhellen, wenn wir eine Anwendung von seinen Analogien: von den „Kreisen und der brennenden Kerze“ auf das Mysterium der Trinität machen.

Die Analogie von den Kreisen in der Anwendung besagt uns: daß Vater und Sohn zwar zugleich mit dem h. Geiste existiren, aber daß beide sich ursprünglich im Zustande der Bewegungslosigkeit oder des Lebens an sich befinden, und erst durch den h. Geist in Bewegung versetzt werden, der ihr gemeinsamer Mittelpunkt und so ihr **Motor** ist, „da er seiner Natur nach wehender und bewegender Art ist.“

Dieß scheint uns aber nicht nach dem Sinne der Kirche zu sein.

Denn nach ihrer Anschauung ist das absolute Princip

als potenzieller Vater das zuerst Bedingende und Movens, und dann der Vater und Sohn das Lebenbedingende vom h. Geiste. Nach Oischinger aber ist es umgekehrt. Allein hier müssen wir bemerken: Wenn nur eine Einzige Hypostase (Monade, der h. Geist) die Kraft zur Selbstthätigkeit im eigentlichen Sinne besitzt, so müssen wohl die andern zwei unfähigen Monaden (Vater und Sohn) mit der Fähigen (d. h. mit dem h. Geiste) zumal existiren, um so durch die erste in die Thätigkeit (d. h. in „Bewegung") versetzt zu werden, aber doch keineswegs mit ihr zumal thätig sein, um nur überhaupt thätig (activ) sein zu können.

Mit der eben besagten Behauptung Oischinger's scheint sonach das im Widerspruche zu stehen, was er früher S. 48 äußert: „A ist nur thätig und selbstthätig, weil zugleich B und C thätig sind und umgekehrt."

Denn hier wird angenommen, daß alle drei Monaden zumal thätig sind. Kann jedoch jede Monade (Person) nur thätig sein durch die Zumalheit der andern, so vermag dann keine eine absolute zu sein, weil eben eine jede für ihre Thätigkeit auf eine Monas außer ihr angewiesen wäre.

Wollte man aber den Widerspruch dieser beiden Behauptungen Oischinger's ausgleichen, so müßte man nur annehmen, daß er die Sache vielleicht so verstanden habe, daß Vater, Sohn und h. Geist zwar zumal thätig sind, aber daß durch die Einwirkung des h. Geistes auf den Vater und Sohn ihre Thätigkeitsäußerung modificirt wird, damit er hiedurch Nahrung bekomme und ausgehaucht werde.

Auf diese Art glaubt Oischinger den Lebensproceß des Absoluten, oder S. 48. „jene Thätigkeit, wodurch das absolute Wesen lebt und in sich gestimmt ist," erklärt zu haben.

Allein hier könnte ihm noch immer Einer die Frage stellen: wodurch lebt denn aber der h. Geist, der nach seiner Anschauung das **primum movens** in der Trinität ist?

Hierauf ist es auffällig, daß der Vater die Lebensthätigkeit des h. Geistes erst dann erregen kann, wenn letzterer den ersten in Bewegung gesetzt hat, da doch nach der Kirchenlehre der h. Geist vom Vater ausgeht.

Auch ist seine Reconstruction nicht ohne allen Mysticismus.

Denn was soll das heißen, daß der h. Geist „selbst wiederum Nahrung empfängt und ausgehaucht wird", dadurch, daß er den Vater und Sohn in Bewegung gesetzt hat?

Wahrscheinlich nichts anderes, als daß der h. Geist durch die Bewegung des Vaters und Sohnes eine Erfrischung oder Anregung seiner eigenen Thätigkeit bekömmt. — Aber was hat das Wort „Aushauchung" hier für einen Sinn, wenn der h. Geist bereits existirt? Die Kirche hat wohl eine Hauchung des h. Geistes = Emanation = doppelten Ausgang desselben vom Vater und Sohn; nach Oischinger ist jedoch der h. Geist nicht erst zu setzen, da er ohnehin schon mit dem Vater und Sohn zumal existirt, ja sogar früher lebensthätig auftritt. Frage: wie kann er da noch ausgehaucht werden? Gewiß bedeutet hier „Aushauchen" einen formalen Act, wahrscheinlich die erfolgte Modifikation seiner Thätigkeit durch die eingetretene Zurückwirkung vom Vater und Sohn.

Und ebenso ist auch nach der zweiten Analogie von der brennenden Kerze der h. Geist der primäre Grund von der Lebensthätigkeit des Vaters und Sohnes, so wie anderseits wieder sodann der Vater sein Wesen mittelst des

Sohnes dem zumal existirenden h. Geiste einfach mittheilt. Nach der Kirchenlehre verbindet allerdings auch der h. Geist den Vater und Sohn, aber nur ist nicht der h. Geist, sondern der Vater als Anfang der Daseinsbedingung und der Lebensthätigkeit des Sohnes und h. Geistes bezeichnet.

In Dischinger's Reconstruction der Trinität ist sonach der theogonische Proceß (d. h. die Zeugung des Sohnes und der doppelte Ausgang des h. Geistes als wesenhafte Acte) negirt.

Es ist aber nicht blos die absolute Raumform (die zumalige Existenz), sondern auch die absolute Zeitform (der gleichewige Hervorgang der göttlichen Hypostasen) von dem Leben des Absoluten zu prädiciren, weil man sonst dem Tritheismus verfällt.

Diese beiden Momente werden aber in dem Leben des Absoluten beachtet, wenn man die Trinität nach der Analogie des Subjectobjectivirungsprozesses des endlichen persönlichen Geistes reconstruirt, und darum fühlen wir uns bewogen, vorderhand bei dieser Reconstruction zu verbleiben. Denn die Kirche spricht ausdrücklich von einer Zumalheit der göttlichen Personen: **Totae tres personae coaeternae sibi sunt**, heißt es im Athanasischen Symbol; aber auch von einem realen Hervorgang derselben: „**Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus s. a Patre et filio procedens.**“

Da aber Dischinger als christlicher Monadist den Hervorgang der göttlichen Personen mit ihrer Zumalheit nicht recht zu vermitteln weiß, so verwirft er den absoluten Subjectobjectivirungsprozeß gänzlich. Hier liegt nun der Hauptgrund, warum er unsere Reconstruction der Trinität bestreitet.

Wir wollen deßhalb die Widersprüche, welche er in derselben findet, prüfend durchgehen und zeigen, wie sich dieseben noch immerhin lösen lassen.

Oischinger meint S. 50, „daß man von dem Selbstbewußtsein nicht ausgehen könne, um die Dreipersönlichkeit zu erfassen."

Denn wenn die Anschauung S. 51. „das höchste creatürliche Erkennen, nicht zur Dreipersönlichkeit führt, sollte wohl das Wissen oder das Selbstbewußtsein dazu führen?"

Und warum vermag man wohl nach der Anschauung die Trinität nicht zu reconstruiren? deßhalb, S. 51. „wie der Mensch das angeschaute Object unmittelbar vor sich hat und in einer Einheit drei Momente, der Anschauende, das Angeschaute, und die Anschauung gegeben sind, so daß keines ohne das andere und keines vor dem andern besteht, ebenso muß Gott etwas nach dieser dreifachen Gliederung anschauen. Da aber das Object Gott selbst sein muß, weil Gott nichts Aeußeres anschauen kann, so kann dieses Object ihm ebensowenig erst entstehen, wie bei der Anschauung das Angeschaute nicht erst gesetzt wird. Irrig ist daher die Construction, daß Gott sich selbst anschaut, und daß er in dieser Selbstanschauung ein Abbild erzeugt. Denn diese Construction leidet an dem Fehler, daß nicht von einer inneren, sondern äußeren Thätigkeit die Rede ist, also das Leben des Anschauenden schon vorausgesetzt wird. Ebenso ist es klar, daß nur eine einzige Persönlichkeit vorhanden ist, denn sonst muß von drei Anschauenden gesprochen werden. Und das Object kann auch keine Person sein."

Diese Reconstruction ist wohl nicht die unserige. Doch ist an ihr keineswegs alles falsch, wie Oischinger wähnt.

Denn das absolute Princip muß allerdings sein Wesen schauen, wenn es sich als Sein schlechthin wissen soll. Nun muß es zu diesem Endzweck ohne Zweifel ein Abbild (Object) erzeugen, aber nur ist diese Erzeugung eine ewige That, daher ist das absolute Object nicht auf eine creatürliche Weise erst entstanden, mithin ist bei der Anschauung nicht auch erst das Angeschaute (der Sohn) gesetzt worden; es ist sonach der Vater nicht ohne den Sohn und auch nicht vor dem Sohne. Doch diese Fassung: daß Gott, das absolute Princip, sich zuerst selbst anschaut und dann „erst in dieser Selbstanschauung das Abbild erzeugt", — ist allerdings nicht richtig. Denn hier ist die Fassung so gehalten, als ob das unbestimmte absolute Princip schon selbstbewußt = persönlich = Vater wäre, bevor noch der Sohn gesetzt ist.

Insofern hat es freilich den Anschein, daß nur eine einzige Persönlichkeit (der Vater) = der Anschauende vorhanden ist, weil eben die Begründung des theogonischen Processes, als einer ewigen That in dieser Reconstruction fehlt. Ist aber letztere durch den absoluten Subjectobjectivirungsproceß aufgezeigt worden, dann kann immerhin von drei Anschauenden = Persönlichkeiten die Rede sein. Denn ist das Object in der Trinität nichts anderes als die Duplizirung des absoluten Princips, so kann es nur eine Persönlichkeit sein, da jedes Sein nur Gleichartiges erzeugen kann, und die Bestimmung hat, zum Wissen um Sich zu kommen.

Dischinger bemerkt, daß nach dieser Reconstruction nicht „von einer innern, sondern äußern Thätigkeit die Rede ist, also das Leben des Anschauenden schon vorausgesetzt wird."

Allein wie sollte die Selbstobjectivirung des absoluten Princips nicht in seinem Innern geschehen können, wenn sie ein nothwendiges Element zu seinem Lebensorganismus ist, indem die Idee des absoluten Selbstbewußtseins drei reale Momente: Satz (Princip), Gegensatz (Object) und Gleichsatz (Identität) postulirt? Ist ja auch die Selbstobjectivirung des creatürlichen Geistes eine innere (immanente) und nicht eine äußere.

Uebrigens muß man das absolute Princip allerdings als lebendig voraussetzen, da jedes Sein ein Lebensprincip ist. — Und Frage: muß denn Dischinger nicht dasselbe thun? — Ist der h. Geist, welcher den Vater und Sohn in Bewegung setzt, nicht auch schon als lebendig vorausgesetzt? Oder hat Dischinger hiedurch wohl, daß er behauptet: der h. Geist ist das **primum Movens** — schon erklärt: wodurch der h. Geist selbst lebt oder das Bewegende ist?

Aus ähnlichen Gründen, wie die Anschauung, meint nun Dischinger, führt auch das Selbstbewußtsein nicht zur Dreipersönlichkeit. Denn S. 51: „auch im Wissen kommen drei untrennbare Glieder bei jedem Acte vor, und ebenso findet auch bei dem Wissen keine solche Genesis statt, wodurch das Object erst entsteht. Eine Selbstentwicklung durch Veräußerung ist aber bei Gott undenkbar.“

Aber warum sollte ein Princip, welches Sein schlechthin ist und somit absolute Macht, Sich nicht durch Sich entfalten können? Jedes Seiende wird sich doch seine Bestimmtheit geben, d. h. sich in sein Wesen entfalten können. Dieses Werden ist allerdings für die Anschauung ein Entstehen von etwas, aber nur war dieses schon im Ansich vorhanden. Wer sollte demnach bestreiten, daß das Princip das, was es an sich ist, oder was in seinem

Keime liegt, nicht auch herausstellen, oder für sich werden könne? Das entfaltende (accidentalwerdende) ist also zugleich das hervorbringende Princip. Nur ist bei Gott diese Entfaltung von Ewigkeit vollendet, indeß dieselbe bei der Creatur in der Zeit vor sich geht.

Wenn im absoluten Sein der Keim zur Dreipersönlichkeit liegt, soll dann dasselbe sich nicht zu ihr entwickeln können? Die Dreipersönlichkeit wird ja nicht erst, sondern ist schon im Ansich gesetzt und soll nur jetzt auch für sich werden. Und wenn das absolute Sein zu seiner Entwicklung bloß auf sich angewiesen ist, da kein Sein außer ihm ursprünglich existirt, so muß es sonder Zweifel ein Werden (d. h. Entfalten = Bestimmen) durch Sich geben. Anders ist es bei dem creatürlichen Geiste. Dieser ist durch ein anderes Sein, durch das absolute Princip, geschaffen, und kann eben wegen dieser Bedingtheit nicht sich selbst differenziren, sondern er muß durch einen andern bereits selbstbewußten Geist (mittelst der Erziehung) zum Selbstbewußtsein geweckt werden. Hier ist ein Werden durch ein Anderes in zweifacher Hinsicht: ein substanziales und accidentales. Aber selbst auch bei dem creatürlichen Geiste, sobald er bereits zum Selbstbewußtsein geweckt worden, gibt es eine Art Selbstbildung = Selbstentfaltung = eine Art Werden durch Sich.

Das absolute Werden ist jedoch von dem creatürlichen dadurch verschieden, daß Gott in seinem Wesen von Ewigkeit vollendet ist, der endliche Geist aber erst in der relativen Zeit nach und nach vollendet wird. Bei Letzterem ist also Sein und Denken nicht coincident, wie bei Gott. Deßhalb ist das Werden in relativer Zeit und das absolute Werden qualitativ verschieden.

Doch meint Dischinger S. **54**: „Mit dem Werden durch sich ist die Succession noch gar nicht ausgeschlossen. Ist daher von einer Genesis die Rede, so muß immer das Wesentliche, die Succession vorkommen.“ Allerdings, aber nur ist diese Succession eine ewige, daher auch das Prius und Posterius ein ewiges; somit ist auch hiebei eine Zumalheit der göttlichen Personen gegeben.

Deßhalb sagt **Dr.** Günther in seinem mit **Dr.** Veith herausgegebenen Werke: Lydia. **1849**. S. **395** treffend: „Das (absolute) Princip (als Ansich oder unbestimmtes) ist als die Voraussetzung zwar, aber auch als die immerdar aufgehobene Voraussetzung für seine Selbstbestimmtheit (Persönlichkeit) anzusehen. Daraus folgt aber noch gar nicht: daß diese Voraussetzung (das Ansich) eine nichtige deßhalb sei, weil sie eine bloß formale (gedachte) ist. Denn wäre sie schlechthin nichtig, so wäre auch die Selbstbestimmtheit (als eine Bestimmtheit aus und durch sich) eine nichtige.“

Aus demselben Grunde behaupten auch wir, daß Dischinger ganz Unrecht hat, wenn er S. **54** sagt: „Redet die Schrift von der Zeugung des Sohnes und vom Ausgange des h. Geistes, so fragt es sich gerade, ob von einer Genesis oder von einer einfachen Thätigkeit des Wesens die Rede ist. Zunächst ist es klar, daß der Ausgang des h. Geistes schon dem Worte nach die Genesis aus und die Bewegung einschließt; denn die ausgehende Quelle wird nicht erst, sondern bewegt sich nur.“

Unsere Rechtfertigung lautet: Sind Zeugen und der Ausgang nur einfache Thätigkeiten im Leben Gottes, so sind beide ohne realen Erfolg und die Descendenz ist hiedurch aufgehoben. Es ist aber zu unterscheiden zwischen der Entfal-

tung des absoluten Wesens und den einfachen Thätigkeitsäußerungen desselben. Wir glauben, daß die von uns bezeichneten Stellen der Schrift: II. Ps. 2. 7. Joh. 15, 26 keineswegs die Genesis vom Leben Gottes ausschließen, und stützen uns zur Sicherung unserer Behauptung auf die Lehre aller bisherigen Dogmatiker von dem realen Hervorgang der göttlichen Personen. Und in der That, ist der Vater nicht die reale Voraussetzung vom Sohne, wie kann dann dieser noch ein Gezeugter genannt werden? Und sind der Vater und Sohn nicht die reale Voraussetzung vom h. Geiste, so ist ja dieser nimmer eine Doppelhauchung = die reale absolute Identität? Der theogonische Proceß ist daher nichts weniger, als eine „Erschleichung", wie Dischinger wähnt.

Dieß bezeugt auch das IV. Concil von Lateran, wenn es im 1. Cap. de fide catholica sagt: „Pater enim ab aeterno filium generando, *suam substantiam ei dedit*, juxta quod ipse testatur: Pater, quod dedit mihi, majus est omnibus. Ac dici non potest, quod partem suae substantiae illi dederit, et partem retinuerit ipse sibi: cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod pater in filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam filio, quod non retinuerit ipsam sibi: alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione filius nascendo substantiam patris accepit, et ita Pater, et filius habent eamdem substantiam: et sic eadem res est Pater, et filius, nec non et spiritus sanctus ab utroque procedens." Mit Recht bemerkt deßhalb Dr. Merten in seinem trefflichen Grundriß der

Metaphysik 1848. S. 179: „Als absolute Persönlichkeit ist Gott seine eigene Selbstverwirklichung und That. — Der Lebensproceß Gottes ist Wille, Wesen und That zugleich.“

Oischinger bestreitet S. 55 und 56 den theogonischen Proceß, bloß weil er meint: auf diese Weise würde „eine Person früher als die andere sein.“ Nun aber kann „der Vater nie ohne den Sohn und der Sohn nie ohne den Vater existiren und existirend gedacht werden. Der Vater ist also als solcher nimmer die Voraussetzung des Sohnes; denn auch bei den Menschen ist wohl der Vater als Mensch vor dem Sohne, aber nicht als Vater.“ Wenn man demnach „einen Vater nicht ohne Sohn und vor dem Sohne, und einen Sohn ohne den Vater denkt“ und denken kann, so muß „in Bezug auf Gott dasselbe Gesetz gelten, und man darf den Vater nicht die Voraussetzung des Sohnes nennen.“

Hierüber so viel:

Wenn wir sagen: der Vater ist die Voraussetzung des Sohnes, so heißt dieß: der Gezeugte erfordert einen Zeugenden als Lebensbedingung. Nun müßten wir allerdings sagen: das absolute Princip als unbestimmtes Sein ist eigentlich ursprünglich die Voraussetzung vom Sohne, weil dasselbe ja erst durch die Zeugung zum Vater wird. Und insofern ist auch nach unserer Reconstruction das absolute Princip als Vater so alt, als der Sohn, oder gleichzeitig, mithin der Vater weder früher als der Sohn, noch der Sohn später als der Vater; weil hier nie vergessen werden darf: daß die Unbestimmtheit in Gott von Ewigkeit aufgehoben ist.

Wir nehmen demnach einen theogonischen Proceß an, und doch können wir nach unserer Reconstruction mit Recht

sagen: der Vater kann weder ohne den Sohn gedacht werden, noch ohne denselben existiren. Dischinger kann uns daher nicht mit Grund den Vorwurf machen, daß wir das von ihm geforderte Gesetz, was in Bezug auf die Menschen gilt, nicht auch in Bezug auf Gott gelten lassen.

Er meint S. 56 u. 57 weiter: „Noch naiver ist die Zumuthung, daß man, wenn keine Gottwerdung angenommen werde, die Taufformel ändern und den Geist auch die erste Person nennen könne. Zukrigl übersieht hier das ganze Verhältniß, in welchem Gott zu sich selbst steht, und vermengt es mit dem, in welchem sich Gott der Creatur offenbarte; er übersieht ganz, daß bei der Taufformel die Ordnung, in der sich Gott offenbarte, befolgt sei; denn zuerst wirkte vornehmlich der Vater, aber nicht ausschließlich, sodann der Sohn und zuletzt der h. Geist. Daher kömmt es auch, daß wir unserer Anschauung von der Trinität diese historische Ordnung zu Grunde legen. Aber gleichwohl ist dieses nicht die einzige Ordnung. Handelt es sich allein um das immanente Verhältniß, so kann man mit jeder Person beginnen; denn dieser Beginn fällt nicht in die Sache, sondern in den Denkproceß. Wenn aber von einer Person, z. B. von dem Geiste, zu den beiden andern Personen fortgegangen wird, so ist dieser Fortschritt kein objectiver, sondern er gründet in der Zumalheit der drei Personen, die nicht getrennt sind und getrennt gedacht werden können. Es kann also von keinem Werden und Produciren die Rede sein. Zukrigl identificirt aber den Denkproceß mit dem realen, und spricht daher von einer Differenzirung des Absoluten.“

Allein wenn der gewöhnlichen Anschauung von der Trinität lediglich die historische Ordnung zu Grunde liegt,

wozu sagt dann Oischinger S. **56**: Diese Ordnung „ist die natürlichste, da wir die Dreipersönlichkeit nicht getrennt von ihrer Peripheriethätigkeit, nicht abstract allein in ihrer Centralität und Immanenz, sondern in ihrer Immanenz und Emanenz zugleich auffassen?“ Wenn wir aber die Dreipersönlichkeit nicht abstract allein in ihrer Immanenz, sondern in ihrer Immanenz und Emanenz (Peripheriethätigkeit) auffassen müssen, Frage: weist dann die historische Ordnung nicht auf eine gleichartige im innern Lebensorganismus des Absoluten hin? Oder wie, muß der Offenbarungstrinität nicht die immanente Wesenstrinität correspondiren? Gewiß! Denn jedes Sein kann sich nur als das und so (nach Außen) offenbaren, als was und wie es in seinem Ansich ist.

Darum irrt sich Oischinger, wenn er meint: daß man mit jeder Person beginnen und zu den übrigen übergehen könne, wenn es sich um das immanente Verhältniß handelt. Denn der verschiedene Beginn ist nur zuläßig bei dem Cultus, insofern jede Person angerufen werden kann, da eine jede Gott ist; so wie von der Anrufung der bestimmten göttlichen Person auch die andern wissen. Daher es auch in der Schrift heißt: „wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht.“ Joh. **5**, **22**. Ich kann aber den Sohn anrufen und zum Vater und h. Geiste nur deßhalb übergehen, weil sie Ein Wesen ausmachen. Aber deßungeachtet bleibt das innere Verhältniß der drei göttlichen Personen doch so von Ewigkeit constituirt: daß der Sohn real im Vater und der h. Geist im Vater und Sohn gründet. Der Fortschritt bei der Anrufung ist allerdings kein objectiver, und gründet in der Zumalheit der göttlichen Personen, die nicht getrennt sind. Hierin stimmen wir

Dischinger bei. Aber ganz unrichtig ist es, wenn er behauptet, daß dieser Beginn in Bezug auf das immanente Verhältniß Gottes nicht in die Sache, sondern nur in den Denkproceß falle. Denn der Vater und Sohn müssen nicht bloß als Voraussetzung vom Dasein des h. Geistes gedacht werden, wenn er der doppelte Ausgang sein soll, sondern sie müssen es auch factisch sein. Daraus folgt aber noch gar nicht, daß der h. Geist als Nachsetzung später ist als der Vater und Sohn; denn die Nachsetzung ist so absolut, als die Voraussetzung, daher sind beide gleichewig, und nur in diesem Sinne muß man das absolute Werden fassen, dann kann allerdings davon im Leben des Absoluten eine Rede sein.

Dischinger hat den absoluten Subjectobjectivirungsproceß Gottes, wie wir ihn darstellen, noch zu wenig durchdrungen, denn sonst würde er wohl erkennen, daß die alten Kirchenlehrer den Vater nicht umsonst *αρχη*, z. B. **Gregor Naz. Orat. XX. n. 8** genannt haben. Die alten Theologen sagten: vom Vater als absolutem Princip geht nicht bloß die Bewegung aus, sondern auch die Daseinsbedingung der anderen göttlichen Personen, unbeschadet ihrer Zumalheit.

Darum kann man auch nicht sagen, daß der Vater deßhalb allein Princip heißt, weil mit ihm die Manifestation nach Außen begann, wie Dischinger es behauptet.

Doch allerdings sind die andern Personen, Sohn und h. Geist, eben so selbstständig, als der Vater, weil ja Ein und dasselbe absolute Princip sich entgegen- und gleichgesetzt hat. Indeß muß bei allem dem in einem Processe ein bestimmtes Moment das Erste sein im Sinne der Ewigkeit genommen.

Daher ist unsere Behauptung: der Vater ist nicht der Anfang bloß wegen der ersten Selbstoffenbarung in der Welt, sondern auch wegen seiner ersten Stellung in dem immanenten Leben Gottes, da er als die Voraussetzung vom Sohne und h. Geiste gedacht werden muß. Und die Benennung der ersten, zweiten und dritten göttlichen Person hat keineswegs bloß im äußern Manifestationsverhältnisse ihren letzten Grund allein, sondern auch im theogonischen Processe.

Aber freilich von einem ewigen Hervorgange der göttlechen Personen will Oischinger durchaus nichts wissen, daher seine Aeußerung S. 58: „Vermöge der Zumalheit der drei Personen, wovon jede thätig ist, kann der Vater nicht zeugen, ohne daß zugleich der Sohn und der Geist thätig sind. Denn im entgegengesetzten Falle sind sie keine wesensgleiche Personen, sondern nur Formen oder Producte der einen göttlichen Monas. — Ist dieses der Fall, so erzeugt der Vater den Sohn der Art, daß der Geist zugleich thätig ist.“ Also nach Oischinger soll der Vater zeugen und der Sohn und h. Geist sollen dabei auch thätig sein. Aber Frage: worin besteht wohl ihre Thätigkeit? Dieß hat Oischinger nicht bestimmt, wenn er auch sagt: wenn der Vater den Sohn erzeugt, so soll der h. Geist „auf seine Weise, d. h. auf eine vom Vater verschiedene Weise thätig sein.“ Nach seiner Meinung S. 59 soll diese Lehre nothwendig aus der Zumalheit der drei göttlichen Personen folgen.

Allein die Schrift und Kirche weiß durchaus nichts von dem Dogma: daß der Vater den Sohn erzeuge, wobei der Sohn und der h. Geist zugleich thätig sind.

Denn, wenn es Eккl. 1, 9 heißt: „daß Gott die

Weisheit im h. Geiste", oder wie andere übersetzen: „durch den h. Geist schuf", so ist zu bemerken, daß die Weisheit (falls der Logos darunter verstanden werden sollte), wenn sie erst von Gott Vater geschaffen wurde, nicht thätig sein konnte. Und dann ist es von den Exegeten noch keineswegs stringent erwiesen worden, daß gerade in dieser Stelle unter der Weisheit der Logos absolut nothwendig verstanden werden müßte. Denn der Logos ist eine Emanation (Zeugung) des Vaters, das Wort „εκτισεν" aber, wenn man es im eigentlichen Sinne nimmt, zeigt keine göttliche Emanation, sondern mehr das Setzen eines Geschöpflichen an. Das Wort „schuff" würde demnach nichts weniger, als auf den Logos passen, da er als solcher keine Creatur ist. Drum wäre immerhin ein anderer Sinn noch möglich, als gerade der, welchen Dischinger angibt. Und wenn es auch im V. 4 heißt: **Prior omnium creata est sapientia:** so läßt sich dieß ja noch ausgleichen. Denn die Weisheit, in welcher Gott die Weltidee dachte, war allerdings auch vor allem Geschaffenen da, insofern sie als Eigenschaft ihm von Ewigkeit innwohnte [1]). Wenn aber auch angenommen würde, daß in diesem Capitel eine Ahnung von dem Logos angedeutet ist (wie es auch uns scheint), da das Wort εκτισεν nicht gerade nothwendig buchstäblich aufgefaßt werden muß, so ist doch zu bemerken, daß es für die Exegeten bis jetzt nicht gerade so leicht ist, zu unterscheiden, was Bezug hat auf die absolute Weisheit = Logos, und was auf die creatürliche. Wenn aber Dischinger meint, seinen Satz: „der Vater erzeugt nur im

1) S. hierüber treffende Bemerkungen: im „System der kathol. Dogmatik von Berlage" I. Thl. 2. Abth. S. 421—424.

h. Geiste den Sohn", aus dieser Stelle Ekkles. 1, 9 streng beweisen zu können, so ist unsere Entgegnung: daß nicht bloß wir, sondern auch die Exegeten mit ihm nicht einverstanden sind. Denn Allioli erklärt diese Stelle (in seiner Bibelübersetzung 6. Lief. S. 448) also: „Er schuff oder hat die Weisheit in und vermöge seiner Geistigkeit." Und hierauf finden sich im Grundterte nicht einmal die Worte: „**in spiritu sancto.**" Denn es heißt bloß: *Αυτος εκτισεν αυτην.* Endlich kann auch nach unserer Meinung über einen strittigen Punkt der Trinitätslehre nicht die Schrift des A. B., da sie nie hierüber directe spricht, sondern nur die Schrift des N. B. und die kirchliche Tradition entscheiden.

Nach Dischinger kann freilich der Vater den Sohn im h. Geiste erzeugen, d. h. wobei der h. Geist die zweite Stelle einnimmt und auf eine eigene Weise thätig ist. Denn, sagt er: „selbst in jedem Satze, in dem sich die genannten drei Glieder finden, denkt man sich die Einheit, die Copula, nach Zukrigl den Gleichsatz unmittelbar nach dem ersten Gliede und zugleich mit diesem verbunden. Noch klarer wird dieses aus der mathematischen Zeichenlehre, z. B. $a = x$, wo die Einheit nicht am Ende, sondern in der Mitte steht."

Wir wollen die Wahrheit dieser Behauptungen von Dischinger in der Grammatik und Mathematik immerhin gelten lassen, aber nur müssen wir bemerken: Analogien sind noch keine stringenten Beweise. Hier kann nur die Idee der absoluten Subjectobjectivirung, die h. Schrift des N. B. und die kirchliche Tradition entscheiden. Diese sind zu befragen.

Denn in der Trinität ist ganz ein anderes Verhältniß, als in jenen Analogien.

Der h. Geist kann hier nimmer die zweite Stelle im immanenten Leben Gottes einnehmen, eben weil er in seinem Dasein bedingt ist von Vater und Sohn als der doppelte Ausgang, wenn er auch gleichewig ist mit beiden. Er kann so der natürlichen Ordnung gemäß nur auf der dritten Stelle stehen. (Just. Apol. I. c. 13.)

Dischinger äußert S. 60: „Der Subjectivirungsproceß ist die nothwendige Folge von der Zerstörung des organisch Verbundenen, und er soll, das leerste und unwahrste Gerippe, das Leben Gottes ausmachen!“

Allein es ist erst noch die Frage: ob der Lebensproceß Gottes nach Dischinger's Reconstruction nicht ein noch leereres und unwahreres Gerippe sei, als der absolute Subjectobjectivirungsproceß? — Nach unserer Reconstruction erkennt man doch: warum und wie die göttlichen Personen in einander wurzeln und einen Lebensorganismus constituiren. Dischinger aber hat schwere Mühe, die existirenden **disjecta membra**, **A** = den Vater und **B** = den Sohn durch **C** = den h. Geist, der wehender und bewegender Art ist, erst zu verbinden, damit sie durch ihn zur Lebensthätigkeit kommen.

Wir haben die göttlichen Personen durch den Subjectobjectivirungsproceß nichts weniger als auseinandergerissen, eben weil derselbe ein ewiger, d. h. ein ewiges Factum ist, und insofern immer eine Zumalheit involvirt, aber zugleich auch einen Organismus constituirt.

Doch Dischinger versteht eben nicht: den logischen Denkproceß mit dem realen (theogonischen) Proceß zu vermitteln, daher kein Wunder, wenn er nichts als Wider-

sprüche im absoluten Subjectobjectivirungsprocesse findet. Deßhalb seine Aeußerung S. 61: „Die Lebens- und Centralthätigkeit des Vaters ist zeugender Art. Das Prius fällt nicht in die Realität hinein, sondern ist eine Folge von der nachbildlichen Denkthätigkeit, gleichwie kein Christ den Vater, welcher in der Doxologie die erste Stelle einnimmt, vor dem Sohne und dem Geiste existirend denkt; denn die Succession fällt in den Erkenntnißproceß und in die Nachbildung des real Geeinten und Lebendigen."

Wohl fällt das creatürlich zeitliche Prius nicht in die Realität, sondern nur in den Erkenntnißproceß, aber ganz gewiß das ewige. Denn nur so wird es erklärbar, warum die zweite Hypostase Sohn heißt. Wo kein realer Zeugungsakt stattfindet, da ist auch kein Sohn denkbar. Hiemit negiren wir jedoch nicht die Zumalheit der göttlichen Personen, weil nach unserer Anschauung die Voraus- und Nachsetzung absolut, d. h. gleichewig sind.

Allein eben dieß ist es, weßhalb uns Dischinger beschuldigt, daß wir den Sinn vom Erzeugen des Sohnes mißdeuten und verfehlen.

S. 62 sagt er: „Es ist mit dem Ausdruck des Gezeugtseins nicht bloß der Ausdruck: Sohn, umschrieben; das Zeugen ist nicht schon vorüber, sondern dauert immer fort. Daher spricht der Vater: **Ego hodie genui te**, was eine beständige Zeugung bedeutet. Damit ist aber keineswegs geläugnet, daß auch die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater mit dem Ausdrucke des Gezeugtseins ausgedrückt werde. Aber diese Gleichwesentlichkeit schließt den beständigen Act des Zeugens nicht aus."

Dieser Ansicht können wir nicht beistimmen. Denn wir glauben, daß der Sinn von dieser Stelle: „Du bist

mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget.“ II. Ps. 7. V. — ein anderer sei, als der, welchen Dischinger gibt. Denn wozu soll die beständige Zeugung sein? Wenn der Sohn von Ewigkeit vom Vater gezeugt ist, so ist ein fortgesetztes Zeugen rein unnütz Diese Behauptung erinnert unwillkürlich an das alte Axiom: die Welterhaltung ist nur als fortgesetzte Schöpfung der Welt zu denken. Daß jedoch das Wort „heute“ im Sinne: von Ewigkeit, zu fassen sei, dafür spricht sich auch Allioli aus. Bibelübers. 5. Lief. S. 92: „Das Wort „heute“ haben die heiligen Väter Athanasius und Augustinus und mit ihnen die katholische Kirche von der Ewigkeit verstanden, weil in ihr keine Vergangenheit und Zukunft ist.“ Das gegenseitige formale Einwirken von Vater und Sohn auf einander kann man aber eigentlich nicht Zeugen nennen.

S. 62 u. 63 äußert sich Dischinger: „Zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn kann kein solches Zeitverhältniß bestehen, daß der Sohn erst durch die Zeugung entsteht, sondern der Vater zeugt den gleichewigen Sohn ewig, ohne daß der Sohn erst entsteht, weil seine Relation zum Sohne zeugender Art ist. Eine ewige Zeugung in der Art, daß der Sohn erst entstehe, wie Zukrigl meint, ist ein Unding.“

Nach unserer Reconstruction entsteht der Sohn nicht erst auf zeitliche Weise, so daß der Vater vor dem Sohne wäre, sondern wir behaupten, daß die Zeugung eine ewige That ist, und eben deßhalb die Zumalheit der göttlichen Personen involvire. Die Lebensform seiner Daseinswurzlung im Vater trägt der Sohn von Ewigkeit an sich.

Dischinger fährt S. 63 weiter fort: „Soll etwas

durch die Zeugung erst entstehen, so muß die Zeugung aufhören, damit das Gezeugte werden könne, wie bei der menschlichen Zeugung. Es kann also eine Zeugung, die ewig ist, kein Product hervorrufen, und sonach hat man die Zeugung in ihrem einfachsten Sinne zu verstehen. Denn auch bei der Creatur ist der Act und das Product verschieden; wie will Zukrigl daher mit jeder Zeugung zugleich ein Product verknüpfen, da dieses selbst bei der Creaturzeugung nicht immer erfolgt? Die Zeugung soll eine wesenhafte Dupplicirung des absoluten Princips sein; wo aber eine beständige Verdopplung stattfindet, da entsteht gar kein Product."

Aber Frage: wo haben wir mit jeder Zeugung schon ein Product verknüpft? — Daß die Zeugung des Seins schlechthin nicht ein leerer Act, sondern ein ewiges Product absetzt, wer wird dieß mit Recht bestreiten können? — Und dann: wo haben wir wohl eine beständige Verdopplung des absoluten Princips behauptet? „Zeugen", sagt Oischinger, „bedeutet niemals sich verdoppeln, sondern die Zeugung ist die Mittheilung seines eigenen Wesens." Aber geschieht denn durch die Verdopplung eines Princips nicht auch eine Mittheilung seines Wesens? Redet man denn nicht oft von doppelten Exemplaren einer Pflanze?

S. 63 sagt Oischinger: „Ob aus der Wesensmittheilung eine Substanz entstehe oder nicht, liegt in der Zeugung keineswegs, sondern hängt von dem Verhältnisse ab, in welchem die zwei Factoren zu einander stehen. Bei der menschlichen Zeugung ist der zweite Factor die Mutter, weil hier eine Succession und Aufnahme der Wesensmittheilung stattfinden muß, soll ein drittes Individuum entstehen. Fällt aber diese Succession hinweg, so kann kein

Wesen ausgeboren werden, sondern es findet die einfache Wesensmittheilung statt. Wenn daher Zukrigl mit der Zeugung den Begriff eines Productes verbindet, so hat er die Zeugung überhaupt nicht begriffen, sondern damit zugleich das nur bei einigen Zeugungen vorkommende Product confundirt und diese creatürliche Zeugung zugleich auf Gott übertragen."

Dieß ist grundfalsch. Denn die creatürliche Zeugung hat zwei Factoren nöthig, nach unserer Reconstruction ist aber der Sohn nicht erst entstanden durch Zeugung des Vaters mit einer Person x hier. Wir haben nur von einer realen Entgegensetzung des absoluten Princips gesprochen, welche in der Schrift Zeugung heißt, weil der Vater zum Sohne im Verhältnisse der Lebensbedingung von Ewigkeit steht. Was versteht aber Dischinger unter der göttlichen Zeugung? „Einfache Wesensmittheilung." Was heißt jedoch dieß: „Es wird kein Wesen ausgeboren"? Gewißlich, daß die Zeugung ein leerer Act ist.

Dischinger gibt uns eine Analogie davon S. 63 u. 64: „Aber selbst bei den Menschen findet eine der göttlichen ähnliche Zeugung statt, ohne daß eine Production eines Individuum eintritt, indem nur das bereits Vorhandene weiter gezeugt wird. Nicht symbolisch, sondern in der vollsten Wirklichkeit heißen die Lehrer des göttlichen Wortes Väter, indem sie durch das göttliche Wort, noch mehr aber durch die Spendung der Geheimnisse den Menschen zur wiederholten Geburt vermögen. Diese Wiedergeburt geht aber von Gott aus und wird von den Menschen vermittelt. Daher redet der johanneische Prolog davon, daß der menschgewordene Logos jenen, so an ihn glauben, Macht gab, Kinder Gottes zu werden. — Keine Einkindung

findet aber ohne Zeugung und Geburt statt. Dieses Verhältniß, welches der Sohn Gottes begründet, bildet daher eine Analogie mit der göttlichen Zeugung. Wie der Mensch bereits existirt und sodann erst geistig erzeugt und wiedergeboren wird, so besteht auch der Sohn Gottes ewig und er wird ewig vom Vater gezeugt."

Auf diese Art wäre die Zeugung des Vaters ein Wiedergebären des Sohnes, eine geistige Erneuerung und Wiedergeburt desselben, oder eine beständige moralische Adoptirung. Aber Frage: wozu hat er diese nöthig?

Wenn Oischinger S. 64 sagt: „Wer etwas erkennt, der producirt es; wer etwas liebt, der producirt es; wer etwas ansieht, der producirt es": so sind dies unnütze Vorwürfe, da wir so etwas nie behaupteten. Wir sagten nur: daß die Idee des absoluten Selbstbewußtseins postulire, daß Gott sein Wesen real schaue, daher eine wesenhafte Objectivirung (im Sohne) eintritt, und daß diese Objectivirung von Ewigkeit vollzogen sei, daher der Vater und Sohn gleichewig sind, und der Sohn nicht erst entsteht, wenn der Vater erkennen will, da im Absoluten Sein und Denken coincident sind, Hypostasirung und Selbstanschauung zusammenfällt.

Deßhalb können auch wir behaupten, was Oischinger S. 65 behauptet: „Ein Lebensbezug ist nur dann vorhanden, wenn die zwei Subjecte zumal bestehen und zwischen beiden eine wechselweise Thätigkeit stattfindet." Wenn jedoch Oischinger noch hinzufügt: „Zwischen dem Vater und dem Sohne besteht nur ein solcher Rapport, nämlich die Zeugung, welche eine Wesensmittheilung und somit ein lebendiger Bezug ist, aber ohne Product, weil keine Production zwischen zwei lebendig Geeinten denkbar ist" —

so müssen wir bemerken: die wechselweise Thätigkeit genügt noch nicht zu einem organisch lebendigen Bezug. Denn ein lebendiges Band im eigentlichen Sinne zwischen Vater und Sohn ist nur mittelst der Abstammung gegeben. Daher müssen wir diese Descendenz als ewige und auf absolute Weise in Gott versetzen.

Nach Oischinger's Anschauung aber könnte der Sohn nicht strenge ein Gezeugter genannt werden.

Denn Zeugung ist nach ihm bloß dynamischer Rapport zwischen Vater und Sohn, somit die Wesensmittheilung nur ein formaler Act.

Uebrigens ist allerdings in Gott eine wesenhafte Zeugung nicht mehr denkbar, wenn der Sohn bereits gezeugt ist. — Ist aber diese wesenhafte Zeugung eine ewige That, dann ist auch ein Rapport zwischen Vater und Sohn von Ewigkeit denkbar.

Wenn Oischinger S. 65 fortfährt: „Zukrigl kann sich nur darum wundern, wie von einer gegenseitigen Bedingung des Vaters und Sohnes ohne Genesis die Rede sein könne, weil er in jedem Acte eine Production sieht“: — so thut er uns hierin Unrecht. Denn wir sehen nichts weniger, als in jedem Acte des Absoluten eine Production. Wir sagten nur: die Momente in der absoluten Subjectobjectivirung müssen wesenhafte sein, weil Gott verschieden ist von dem creatürlichen Geiste, dessen Differenzirungsmomente ob der Bedingtheit nur formal sind. Es sind demnach bloß die zwei Acte der absoluten Subjectobjectivirung: die Zeugung (Entgegensetzung) und die Doppelhauchung (Gleichsetzung) Productionen, aber die andern nimmermehr.

Oischinger hält uns ein Gleichniß S. 65 entgegen,

um uns die Undenkbarkeit der Genesis in Gott begreiflich zu machen. „Wenn sich z. B. das Gehör und die Sprache, das Verstehen und Aufnehmen einerseits und die Erwiederung und Zurückbeziehung andererseits, wechselseitig bedingen, folgt daraus, daß ein Organ vor dem andern vorhanden sei und das andere zeuge?

Darauf ist unsere Entgegnung: Allerdings nicht. Aber dieß folgt, daß beide Organe zugleich existiren, jedoch so, daß das Gehörorgan die Bedingung (also die Voraussetzung) ist von der Thätigkeit des Sprachorgans (als der Nachsetzung), da der Mensch zuvor durch das Gehör Worte vernommen haben muß, ehe er sie durch die Rede nachzuahmen sucht. Daraus hätte aber Oischinger gerade eine Analogie entnehmen können: wie der Vater immerhin die Lebensbedingung (Voraussetzung) sein könne vom Sohne (der Nachsetzung), obgleich beide zugleich existiren, weil eben die absolute Subjectobjectivirung von Ewigkeit vollzogen ist, d. h. die Gliederung in die Dreiheit und die Wurzlung der einen Hypostase in der andern für immerdar besteht. Oischinger stellt in Abrede, daß mit Aufhebung der Descendenz der lebendige organische Verband zwischen den göttlichen Hypostasen negirt werde.

Er sagt S. 66: „Wird eine Descendenz oder Production angenommen, so besteht zwischen dem Producens und dem Producte kein wechselseitiger und folglich lebendiger Verband: denn das Product müßte bereits bestehen und seinerseits auf den Producens zurückwirken, was nach dieser Gottwerdung ein vollkommener Widerspruch ist."

Wie aber, wenn nach unserer Reconstruction die Zeugung eine ewige That ist, und wenn sonach Vater und Sohn von Ewigkeit existiren: ist da keine Zurückwirkung

möglich? Haben wir dann den dynamischen Rapport zwischen diesen beiden göttlichen Hypostasen negirt? Gewiß nicht. Aber nur genügt solch ein Rapport noch nicht, um das Verhältniß eines organischen Lebensverbandes zwischen ihnen zu begründen. Denn in Folge dessen müssen Vater und Sohn nicht bloß neben einander und zumal existiren, sondern der Sohn muß auch durch Zeugung vom Vater abstammen und diese Genesis muß sodann eine ewige sein, da es in Gott kein zeitliches Prius und Posterius geben kann. Nur dann erst ist das wahre Ineinandersein gegeben, ob der natürlichen Zusammengehörigkeit.

Aber grundfalsch ist es, wenn Dischinger S. 66 uns vorwirft: als würden wir die Descendenz mit dem Ineinandersein vermengen und sie für vollkommen gleichgeltend halten.

Denn die Immanenz (das Ineinandersein) ist nach unserer Ansicht erst Folge der Descendenz (welche eine ewige ist), sowie auch die Untrennbarkeit der Hypostasen.

Dischinger ist der beständigen Meinung, daß nach unserer Anschauung der Vater (Producens) zuerst existirt und dann später erst der Sohn (das Product) entsteht, weil er den absoluten Subjectobjectivirungsproceß, wie wir ihn zu reconstruiren versuchten, nicht vollständig erfaßt hat.

Daher richtet er auch folgende Argumentation gegen uns S. 66: „Da Zukrigl alles nach seiner Subjectobjectivirung bemißt, so hat er keine Idee von der organischen, wechselseitigen oder lebendigen Verbindung. Denn der Producens ist nie lebendig mit dem Producte verbunden, sondern dieses organische Band ist nur sodann vorhanden, wenn ein Glied mit dem andern zugleich und zwar so besteht, daß beide eine Einheit bilden und nie getrennt wer-

den können, ohne daß der Tod eintritt. Bestehen die Glieder nicht zumal, so können sie nicht verbunden sein, und sind sie nicht verbunden, so besteht zwischen ihnen kein Leben. Sie wirken also in einander, weil sie nicht auf einander folgen, und nicht getrennt sind."

Allein, daß Vater und Sohn zugleich bestehen, weil der Gegensatz nicht ein relativ zeitliches, sondern ein ewiges Posterius ist, und daß beide eine Einheit bilden, welche durch die Einheit des Wesens und durch die Descendenz begründet wird, ist ja auch unsere Behauptung. Wir sagen aber: Sie wirken in einander, nicht bloß, weil sie zugleich, sondern weil sie auch von einander descendent und daher nicht getrennt sind, und sonach in einander bestehen.

Dischinger sagt S. **67**: „Das Zumalbestehen schließt nicht das Ineinanderbestehen aus."

Wohl nicht, aber in dem Falle, wenn die ewige Descendenz negirt ist, wodurch eben die organische Cohärenz gesetzt ist.

Drum würde Dischinger's Behauptung S. **67**: „Aber das Produciren und die Descendenz schließt sowohl das Ineinanderbestehen, als das Zumalbestehen und folglich jede organische Verbindung aus" — nur dann gelten, wenn eine ewige Descendenz nicht möglich wäre. Ist aber diese gerechtfertigt, so ist ein Zumal und ein Ineinander gegeben.

Dischinger wirft S. **66** auch die Bemerkung hin: „daß die drei Hypostasen nach (seiner) Anschauung neben einander existiren, und wechselseitig auf einander einwirken, ist eine Erfindung von Zukrigl; denn bestehen sie neben einander, so sind sie drei Wesen und nicht drei wesens-

gleiche Personen. Sie bestehen also zumal und so in einander, daß eine Hypostase ohne die andere nicht lebt."

Indeß wenn wir sagen, daß nach Dischinger's Anschauung die göttlichen Hypostasen neben einander bestehen, so ist diese Behauptung keineswegs eine Erfindung von unserer Seite. Denn Dischinger defendirt wohl das Ineinandersein, doch hebt er es dadurch wieder auf, daß er die Genesis (die Descendenz) in Abrede stellt, und sie bloß als einen formalen Act deutet. Daher kömmt es auch, daß Andere seine Reconstruction geradezu des Tritheismus beschuldigen, welchen er allerdings nicht will und intendirt, da er sich ja selber dagegen zu verwahren sucht.

Dischinger meint S. 68: „Alle unsere Deductionen führen nicht weiter als dazu, daß Gottes Leben das Selbstbewußtsein, das eigentlich Absolute in Gott ist, und daß die übrigen Bestimmungen des Willens, der Liebe, nur Functionen und Attribute des Selbstbewußtseins sind."

Allerdings wollten wir in unserem Werke vorzugsweise beweisen, daß Gott absolutes Selbstbewußtsein in sich ist gegenüber der pantheistischen Behauptung, daß Gott ursprünglich an sich ein unpersönliches Princip sei, und erst in der Weltwerdung in der Allheit der Menschengeister persönlich (selbstbewußt) werde. Deßhalb stellten wir uns auch die Aufgabe, zu zeigen, worin denn die absolute Persönlichkeit bestehe, und weßhalb diese gerade eine Dreipersönlichkeit sei.

Daß Gott nicht bloß Selbstbewußtsein, sondern auch andere Bestimmtheiten noch als die des Willens und der Liebe besitze, versteht sich wohl von selbst, wenn er eine Persönlichkeit ist. — Oder sollte eine Persönlichkeit etwa auch ohne Willen und Liebe denkbar sein? Gewiß nicht.

Letztere Bestimmtheiten sind aber nach unserer Anschauung nicht Attribute und Functionen des Selbstbewußtseins, wie uns Oischinger S. 68 vorwirft, sondern des sich manifestirenden absoluten persönlichen Princips selbst.

Doch Oischinger geht in seiner Rüge S. 68 noch weiter: Unsere Auffassung, wornach der Vater der Satz, der Sohn der Gegensatz, und der h. Geist der Gleichsatz ist in der Trinität, „soll das logische Wissen oder die Reflexion nicht zu transcendiren wissen, und zu keinem lebendigen Gott gelangen."

Wir fragen aber Oischinger: ob denn ein von sich wissender Gott nicht lebendig ist?

Oder ist etwa das Urtheil der Welt falsch: dieser Mensch ist dem Tode nahe, da er nicht mehr von sich weiß?

Allerdings ist Oischinger ein besserer Tausendkünstler in der Reconstruction eines lebendigen trinitarischen Gottes, als wir. Denn nach ihm ist der h. Geist, da er bewegender und wehender Art ist, der Hauptlebendigmacher von den zugleich mit ihm existirenden Hypostasen: Vater und Sohn. Er dünkt sich so den lebendigen Gott tiefer ergründet und begründet zu haben; erklärt aber hiebei nicht, wodurch denn der h. Geist selbst bewegender und wehender Art ist. Es scheint demnach, daß seine große Kunst auch nur eine Illusion ist.

Was jedoch unsere Aeußerung S. 381 in unserem Werke betrifft: Man müsse den Proceß der absoluten Subjectobjectivirung nicht so denken, als ob Gott (das absolute Princip als potentieller Vater) Anfangs einen unbestimmten Zeitraum von Jahrtausenden bewußtlos gewesen, dann aber plötzlich erwacht wäre, und sich selbst gedacht, und so ein ihm gleiches Object (den Sohn) gesetzt hätte, wodurch

ihm alsdann die Einheit zwischen Subject und Object, d. h. die ewige Identität selbst entstanden und so der h. Geist aus beiden hervorgegangen ist: so wollten wir hiemit nur die falsche Reconstruction des theogonischen Processes deutlich machen. Wir hatten hiebei nicht eigentlich die Absicht, den Subjectivirungsproceß zu kritisiren, welcher in der Form vorgetragen wird: „Gott, sich selbst denkend, setzt ein Object; da aber Gott sich ewig denkt, so ist dieses Object gleich ewig und gleicher Gott.“ Wir wollten mehr eine Anspielung auf die von Dischinger bezeichnete „erste Art der Auffassung der Trinität machen, wornach Gott zur Welt „(Sohn)“ wird, und erst daraus zurückkehrt und zu sich kömmt.“ Denn nach dieser Art (Typus) wäre das absolute Princip anfänglich bewußtlos und unpersönlich, dann in Kategorien gewesen, und träumend erst später zu sich, d. h. zum Selbstbewußtsein gekommen, nachdem die Monas sich von A zu A^2 und A^3 potenzirt hat. — Daraus würde allerdings hervorgehen, daß die andern Potenzen (Hypostasen) durch das Prius der ersten Potenz nur als secundäre erscheinen, und später selbstbewußt wurden.

Es wäre nach dieser Reconstruction außerdem keine Zumalheit der göttlichen Hypostasen, welche Dischinger mit Recht urgirt. Aber eben diese Beschlossenheit (Unbestimmtheit) des absoluten Princips (Monas hier) ist nach unserer Anschauung von Ewigkeit aufgehoben, durch die ewige That der Potenzirung von A zu A^2 und A^3 in Sich.

Die Leser werden aus dem bisher Gesagten bemerkt haben, daß Dischinger den absoluten Subjectobjectivirungsproceß besonders deßhalb verwerfe, weil er an dem absoluten Werden Anstoß nimmt. Daher wiederholt er auch zuletzt noch, zur besseren Einschärfung seiner Kritik, einen

ähnlichen Angriff, indem er S. 69 sagt: „Die genannte Reconstruction" (in der Form: Gott, sich selbst denkend, u. s. w.), „das ewige Werden, ist eine verkehrte und irrige, weil ein ewiges Denken, wodurch eine Substanz gesetzt wird, widersprechend ist, und weil in keinem Denken das Object, sondern nur das Bild, in dem das Object widerscheint, erzeugt wird." Allerdings erkennt man aus der Reconstruction in dieser Form nicht: Warum denn das Object gerade wesenhaft sein müsse. Anders aber würde sich die Sache gestellt haben in Betreff des absoluten Subjectobjectivirungsprocesses, wenn Oischinger gründlichere Rücksicht genommen auf den Selbstbewußtseinsproceß des creatürlichen Geistes, wie wir ihn gegeben.

Er würde daraus erkannt haben, daß die Momente im absoluten Selbstbewußtseinsprocesse sich wesentlich anders gestalten werden müssen, weil Gott eben wesentlich verschieden ist von dem Geiste, daher dann auch seine Selbstoffenbarung anders sein muß.

Oischinger wirft uns vor, daß wir über das logische Wissen nicht hinauskommen, und doch hat er selbst noch nicht richtig und tief genug die Idee des absoluten Selbstbewußtseins erfaßt. Denn sonst würde er viel richtiger den absoluten Erkenntnißproceß Gottes zu unterscheiden wissen von dem des creatürlichen Geistes.

Der Geist objectivirt sich allerdings bei seiner Differenzirung nur in formalen Erscheinungen und ergreift sich in dieser als Sein und Realgrund von ihnen, wodurch er ein sichwissendes oder persönliches Sein wird. Aber anders muß es in Gott sein, der sich als Sein schlechthin wissen soll und muß. Hier ist Wesenschauung nöthig, daher eine reale Entgegensetzung (wesenhafte Objectivirung),

und nicht ein bloßes Gedankenbild, sondern ein wesenhaftes Object (der Sohn) eintritt. Doch ist diese Objectivirung von Ewigkeit vollzogen. Denn Gott kann sich ja gar nicht früher in seiner Wahrheit als Sein schlechthin denken, bevor er Sich nicht im Sohne objectivirt, und im h. Geiste gleichgesetzt hat. Ist nun die Hypostasirung eine ewige That, so können wir mit Recht sagen: Gott existirt und bewegt sich von Ewigkeit selbstbewußt in der Form des Satzes (des Ungezeugtseins), des Gegensatzes (des Gezeugtseins) und des Gleichsatzes (des doppelten realen Ausganges). Deßhalb ist der Subjectivirungsproceß in der Form: „Gott, sich selbst denkend, setzt ein Object u. s. w." nicht ganz richtig.

Daß aber das Denken und Wollen Gottes eine Substanz setzen könne, dieß bezeugen die qualitativ verschiedenen Weltfactoren. Auch wird es Niemand in Abrede stellen, wenn er noch an eine Schöpfung im christlichen Symbol glaubt. Die reale Entgegensetzung in Gott ist aber kein Schaffen (Creiren), sondern ein Zeugen, wo Gleichartiges gesetzt wird, daher die Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater.

Uebrigens hat Dischinger in unserer Darstellung der Reconstruction des absoluten Subjectobjectivirungsprocesses gar nicht unterschieden: was wir bloß zum Denkprocesse, und was wir zum realen (theogonischen) Processe in Gott rechnen, daher kömmt es, daß er uns zwei Ansichten, die sich gegenseitig aufheben, zu Grunde legt. Er sagt S. 70: „Nach der ersten erscheint Gott anfänglich als unbestimmtes Princip und hierauf differenzirt; daher findet nothwendig eine Succession statt. Denn wo ein Anfang, da ist eine Bewegung, eine Entwicklung und ein Ende. Mit nackten

Worten wird also hier das zeitliche Verhältniß, das Früher und Später, ausgesprochen. — Wenn aber sogleich behauptet wird, das Werden sei ein absolutes, Gott bestehe seit Ewigkeit in der Dreiheitsform, so ist damit das Erstere wiederum negirt; denn ein Anfang reimt sich nimmer zur Ewigkeit. Wird das Eine angenommen, so muß das Andere ausgeschlossen werden."

Allein wir haben durchaus nicht zwei Grundansichten aufgestellt. Denn die letztere ist eigentlich nur der Schluß von der ersten oder besser die Vermittlung des Denkprocesses mit dem realen absoluten Proceß in Gott. Dieß hätte Oischinger daraus entnehmen können, daß wir sagten: In demselben Momente, als wir die Unbestimmtheit des absoluten Princips setzen, ist sie auch aufgehoben, oder Gott ist von Ewigkeit differenzirt, weil er hiezu nur auf Sich angewiesen ist.

Unser Denken muß freilich Gott anfänglich als unbestimmtes Princip voraussetzen für seine Differenzirung (Hypostasirung), weil jedes Sein zuerst als unbestimmtes gedacht werden muß, bevor es in's Dasein (in die Erscheinung = Selbstoffenbarung) tritt. Aber nur war diese Unbestimmtheit in Gott von Ewigkeit aufgehoben, weil er sich selbst bestimmte. Wenn wir uns nun die Hypostasirung vergegenwärtigen, so denken wir uns dieselbe allerdings in einem zeitlichen Nacheinander, aber in der Wirklichkeit war die Differenzirung eine ewige That, daher das Nachher ein absolutes und deßhalb ein ewiges ist.

Nach Oischinger sollen wir selbst „die Selbstbestimmung mit der Genesis und Production, und die Selbstbewegung mit der Selbsterzeugung identisch setzen" (S. 70).

Selbstbestimmung ist allerdings identisch mit Selbst-

entfaltung des Wesens, aber nur ist diese keine zeitliche Production, sondern in Gott von Ewigkeit vollzogen. Doch die Selbstbewegung haben wir nirgends identificirt mit der Selbsterzeugung.

Aber auch darin irrt Dischinger, wenn er S. 70 meint: „daß die producirte Substanz geringer, als die producirende sei." Es heißt ja im Symbol vom Sohne, daß er gleichwesentlich sei mit dem Vater (**consubstantialis**), daher ist er nicht geringer im Wesen als der Vater, da er ja kein zeitliches Product (kein Geschöpf) ist. Deßhalb ist es bei der Annahme der ewigen Genesis des Sohnes gar nicht zu befürchten, daß man „bei dem Resultate des vollen Pantheismus" anlange.

Uebrigens muß das Producirende keineswegs immer höher stehen, als das Product. Denn sonst wäre es nicht unmöglich, daß ein Mensch auch einmal einen Affen erzeugt haben konnte.

Vielleicht hat Dischinger noch näher zum Pantheismus der Transcendenz, als wir, wenn er die Behauptung aufstellt [1]): „Gott ist das höchste Leben, in dem wir sind und uns bewegen. Er ist das Leben der selbstlebenden Creatur." — „Wir nennen Gott Geist, sofern er über Allem und in Allem ist." Gott ist der Quell alles Lebens; alles peripherische (creatürliche) Leben ist ein aus dem centralen (dem immanenten göttlichen) gewordenes (emanirtes); das göttliche Leben aber ist nicht geworden.

Ebensowenig können wir der Meinung Dischinger's beistimmen, daß man von jeder Person in der Trinität willkürlich beginnen könne, wenn wir auch sagen: daß

1) Philosophie und Religion. S. 225 u. S. 46. Schaffhausen, 1849.

auch der h. Geist den Vater und Sohn bedinge in einer gewissen Beziehung.

Denn wir unterscheiden hier: der Vater ist Daseinsbedingung für den Sohn, so wie der Vater und Sohn für den h. Geist. — Dieß ist der Proceß der Hypostasirung, der von Ewigkeit vollzogen ist.

Aber wieder etwas anderes ist's: Es sind alle drei Personen von Ewigkeit gleich nothwendig, wenn das absolute Selbstbewußtsein in Gott zu Stande kommen soll, oder es bedingen alle drei Hypostasen die absolute Persönlichkeit in einer gewissen Beziehung gleichmäßig.

Denn der Vater und Sohn haben das Bedürfniß, den h. Geist zu setzen, um ein reales Zeugniß von ihrer vollkommenen Wesensgleichheit zu haben, so wie anderseits vom h. Geiste, als der Doppelhauchung, der Vater und Sohn wieder als Bedingung vorausgesetzt wird.

Nur im ersteren Fall fassen wir die Daseinsbedingung als einen Productionsproceß, aber als einen von Ewigkeit vollzogenen, nämlich so: der Vater hat den Sohn erzeugt, und der Vater und Sohn den h. Geist von Ewigkeit gehaucht.

Aber nimmer behaupten wir: daß der h. Geist den Vater und Sohn producirt hat; da dieß rein unnöthig wäre, denn der Gleichsatz kann ja nicht erst den Satz und Gegensatz setzen, indem sie bereits existiren, aber voraussetzen kann er beide als Bedingung für seine Existenz.

Ist das Leben des Geistes auch das Denken, so kann man den absoluten Selbstbewußtseinsproceß Gottes (in welchem er sich als Sein schlechthin denkt und weiß) auch seinen Lebensproceß nennen.

Was Dischinger S. 72 sagt: „Was lebt, bethätigt

sich in sich durch gegenseitig sich ergänzende und bedingende Organe": das können auch wir sagen. Doch, wenn er hinzusetzt: „aber producirt sich nicht selbst" — so ist zu unterscheiden: Das absolute Princip kann sich allerdings nicht erst setzen, da es ja schon ist; aber die Entfaltung (Production) desselben zur Dreipersönlichkeit (zum selbstbewußten absoluten Dasein) ist immerhin denkbar. Kann ja doch ein Weizenkorn sich zum Halm und zur Aehre entfalten und so sein Wesen vollenden, wie sollte dann in Gott die Genesis unmöglich sein? Aber nur ist hinzuzufügen, daß diese Genesis eine ewige That ist, daher das Absolute von Ewigkeit auch sich in der Dreiheitsform in Sich bewegt. Es ist demnach der absolute Subjectobjectivirungsproceß ein immanenter und nicht ein emanenter oder peripherischer.

Er läßt sich noch immerhin rechtfertigen, wenigstens sind wir durch Dischinger's Einwendungen bis jetzt noch nicht des Gegentheils überzeugt, daher können wir uns nicht entschließen, unsere Behauptung vom Verhältniß der gegenseitigen realen Lebensbedingung der Hypostasen in Gott aufzugeben.

Denn, „daß der theogonische Proceß eine pure Illusion sei", wie Dischinger sagt, scheint uns auch aus dem Grunde nicht richtig, da diese Behauptung mit der bis jetzt gang und gäben traditionellen Lehre aller Dogmatiker: **de processionibus divinis** streitet [1]).

Doch meinen wir, daß es von Seite Dischinger's zu voreilig sei, wenn er emphatisch der Speculation zuruft

1) Also Libermann in s. Institutiones theologiae. Tom. III. p. 259: „Processio, apud Graecos προβολή, seu prolatio, est emanatio unius ab alio." Dann p. 260. „Duae sunt in Deo processiones."

S. 70: „Hinweg also mit dem Subjectobjectivirungsprocesse, diesem Phantome des Wahnsinns!“ Es ist noch eine große Frage: ob uns „der Dualismus den gesunden Sinn“ so ganz verwischt hat, als Dischinger uns zumuthet. Er möge zuvor noch die merkwürdige Thatsache erwägen: daß die berühmtesten Dogmatiker gerade von der Analogie des Selbstbewußtseinsprocesses des endlichen Geistes ausgegangen sind, um die Trinität zu reconstruiren: von katholischer Seite Thomas von Aquin, und in neuester Zeit Kuhn [1]) und Staudenmayer [2]), hierauf Dieringer [3]) und Berlage [4]) (von welchen die beiden letztern meinem Begründungsversuche [Reconstruction] nicht abhold sind), und von protestantischer Seite vorzüglich Twesten, und daß denselben Weg auch in der Philosophie die größten Denker: Leibnitz, Lessing und in unserer Zeit Günther eingeschlagen haben.

Uns scheint daraus zu folgen, daß der absolute Subjectobjectivirungsproceß irgend ein Moment der Wahrheit bergen muß.

Dischinger's Lebensproceß erklärt das Geheimniß der Trinität durchaus nicht deutlicher und tiefer, als der absolute Subjectobjectivirungsproceß. Wenigstens ist dadurch nicht begründet, warum die absolute Persönlichkeit Gottes gerade in einer Dreipersönlichkeit bestehen müsse, und das ist denn doch eigentlich hier die Hauptsache.

Wir können in Dischinger's Reconstruction nur das

---

1) In der Tübing. Theolog. Quartalschrift, H. 1. J. 1843.

2) Christl. Dogmatik, 2. B. S. 633.

3) Lehrbuch der kathol. Dogm. S. 157.

4) System der kathol. Dogm. I. Thl. 2. Abth. S. 578, dann 579 bis 582.

als gut erkennen, daß er die Zumalheit oder die gleiche Ewigkeit der göttlichen Hypostasen gegen die verzeitlichenden Reconstructionen des theogonischen Processes urgirt, doch ist es ihm gar nicht gelungen, diese Zumalheit (ewige Coexistenz) mit dem realen Hervorgange derselben zu vermitteln, da er das Wesen der Zeugung und Spiration durch seine Deutung als formale (einfache) Acte ohne Genesis ganz verflüchtigt hat. Es müssen aber zu Folge des Athanasischen Symbols beide Momente: die Zumalheit und der Hervorgang, in der Trinität geltend gemacht werden.

Zukrigl.

(Schluß folgt.)

II.

Recensionen.

1.

Die ältern Matrikeln des Bisthums Freysing. Herausgegeben von Dr. **Martin v. Deutinger**, Dompropst in München. Erster Band. München, 1849. Verlag der erzbischöflichen Ordinariats-Kanzlei. S. XXXIII u. 574. Subscriptionspreis geb. 2 fl. 42 kr.

Mit dem vorliegenden Bande beginnt die im vierten Heft des vorigen Jahrg. S. 658 angekündigte Herausgabe der ältern Matrikeln oder topographisch-statistischen Beschreibungen des Bisthums Freysing, durch welche der hochw. Herausgeber die Lücke ausfüllen will, welche auch nach C. Meichelbeck's vortrefflicher Geschichte des Hochstifts und der Fürstbischöfe von Freysing, und andern neuern Beschreibungen des Hochstifts noch immer geblieben war, da jene die Topographie gar nicht berücksichtigt hat, diese aber auf die Vorzeit nicht zurückgehen, und es daher für die ältere Beschreibung des Bisthums wenigstens keine gedruckten Quellen gab.

Die bei dem erzbischöflichen Ordinariat in München vorliegenden ältern Matrikeln sind folgende:

I. Die Conradinische vom Jahre 1315;
II. Die Sunderndorfer'sche v. J. 1524;
III. Eine M. der Collations- und Patronatsrechte, ungefähr aus der Mitte des 16. Jahrhunderts;
IV. Eine kleine Uebersichts- oder Kanzlei-Manual-Matr., beiläufig aus der Mitte des 17. Jahrh.;
V. Die ausführliche Schmidt'sche Matrikel von den Jahren 1738 bis 1740.

Dazu kommt noch eine gedrängte alphabetische Beschreibung aller Pfarreien und Beneficien, kurz vor der Schmidt'schen angelegt, und durch spätere Zusätze erweitert. — Von diesen Beschreibungen haben vorzüglich die erste wegen ihres hohen Alters und die fünfte wegen ihrer zweckmäßigen Einrichtung und ihres reichen Inhalts einen entschiedenen Werth.

Ueber den Inhalt und die Anordnung dieser Matrikeln wird vorläufig Folgendes mitgetheilt. Die erste und älteste wurde unter dem Bischof Conrad III. aus dem Patrizier-Geschlecht der Sendlinger im J. 1315 verfaßt; ihren Inhalt bezeichnet der Eingang mit den Worten: **Anno Domini millesimo trecentesimo quintodecimo in crastino Thomae apostoli facta est annotatio Ecclesiarum conventualium et parochialium cum distinctione filiarum earundem parochialium Ecclesiarum, sepulturas proprias obtinentium et earum Capellarum in dyoecesi Frisingensi, et earum, quae ad jus et Collacionem Episcopi Frisingensis pertinent extra dioecesin.** Man ersieht aus ihr, daß die Diöcese Freysing in der angegebenen Zeit den nämlichen

Umfang, die nämliche Zahl und die nämliche Eintheilung der Decanate gehabt habe, wie zur Zeit der Aufhebung des Hochstifts.

Die zweite wurde im J. 1524 unter dem Bischof Philipp aus dem pfalzbairischen Hause von dem damaligen Generalvicar Stephan Sunderndorfer bei einer Visitation der Diöcese angefertigt. Diese Visitation erstreckte sich jedoch blos über die Pfarreien, welche aber von dem Visitator viel umständlicher beschrieben sind, als in der ersten Matrikel; weshalb sie bei dem bischöflichen Ordinariat über zwei Jahrhunderte lang zum amtlichen Gebrauche diente. Was beim Lesen dieser Matrikel auffällt, ist die Wahrnehmung, daß in ihr von einem Archidiakonal-Verband (ehemals fünf) sich keine Spur mehr findet, daß damals viele Pfarreien einem Oberpfarrer verliehen waren, welcher die Renten bezog, das Pfarramt aber durch einen substituirten Priester gegen einen bestimmten Jahresgehalt versehen ließ; dagegen von den sogenannten Monat-, später Wechsel-Pfarreien noch nichts vorkommt.

Die dritte und vierte Matrikel stützen sich auf die zweite als ihre Grundlage. Jene führt in tabellarischer Form und alphabetischer Ordnung zuerst die Pfarreien und Beneficien mit Patronatsrecht, sodann die Pfründen auf, welche damals zur freien bischöflichen Collation gehörten; bei allen ist der Kirchenpatron und die Reichnisse und zwar a) in communi subsidio, b) in absenti; c) ad cancellariam angegeben. Die vierte unterscheidet sich von ihr darin, daß sie die Pfarreien wieder nach der Ordnung der Decanate, wie No. II., jedoch unvollständig aufführt, und neben den Pfarreien zwar die dabei befindlichen Beneficien, aber keine Filial- oder Nebenkirchen und Capellen angiebt.

Mit dem Abdruck der fünften als der ausführlichsten und genauesten beginnt der vorliegende erste Band. Sie wurde in den Jahren **1738** bis **1740** verfaßt von Franz Joseph Anton Schmidt, Kanonikus bei St. Andreas in Freysing, bischöflichem geistlichem Rath und Visitator der Diöcese, und besteht im Manuscript aus sechs Foliobänden. Man sieht es dieser Matrikel an, daß sie aus der Feder eines gründlichen und gewandten Geschäftsmannes geflossen, nach einem wohlerwogenen Plan angelegt und mit beharrlichem Fleiße gleichmäßig durchgeführt worden ist. Ehe Referent zur Darlegung ihres Inhalts übergeht, bemerkt er über den Plan der Herausgabe sämmtlicher Matrikeln, daß zuerst die Schmidt'sche in **3** Bänden, wovon der erste ein Drittheil des Ganzen liefert, sodann die übrigen nach ihrer chronologischen Reihenfolge erscheinen sollen.

Die Schmidt'sche Matrikel zerfällt nach ihrem Inhalt in drei Abtheilungen, eine historische Einleitung, eine statistische Darstellung der Stifte und Klöster, und eine topographisch-statistische Beschreibung der Pfarreien und Beneficien. In der Einleitung wird zuerst der Ursprung, Gränzen und Umfang, und die Diöcesanpatrone angegeben, hierauf folgt die Reihenfolge der Bischöfe bis **1740**, sieben und fünfzig an der Zahl; das Bisthum Freysing ist das älteste in Baiern, hatte ein bedeutendes fürstliches Gebiet, war dem Range nach das erste unter den Suffraganb. von Salzburg. Der Bischof wurde vom Domkapitel gewählt, leistete die herkömmlichen Eide, und zahlte für die Annaten nach der ursprünglichen Schätzung der päpstlichen Kammer **4000** Ducaten, zu Ende des **17**. Jahrhunderts **26,000** fl. rh., erhielt die Quinquennal-Fakultäten, war nach dem gemeinen Rechte Collator aller Pfarreien

und Beneficien, sein Ernennungsrecht aber war sehr beschränkt durch das Präsentationsrecht des bairischen Hauses in den ungeraden Monaten, und andere geistliche und Laienpatronate, doch besaß er auch außer der Diöcese das Präsentationsrecht auf 7 Pfarreien im Patriarchat Aquileia (Herzogthum Krain), 2 Pf. im Erzstift Salzburg, 6 Pf. im Bisthum Passau, 6 Pf. im B. Augsburg, und 2 Pf. im Bisthum Regensburg. Von der Geistlichkeit erhob der Bischof in der Form einer Besteurung: a) freiwillige Beiträge (**subsidium charitativum**) bei außerordentlichen Anlässen; b) die sogenannte Infulsteuer nach der Consecration des neuen Bischofs, zur Deckung der Auslagen für dieselbe; c) das **cathedraticum** zum Zeichen der Unterwerfung unter die Kathedrale; d) einen Beitrag **ad fabricam ecclesiae**, sowie für das bischöfl. Seminar; e) die **primi fructus** nach einer in den Investiturbüchern vorgemerkten Taxe von allen curaten und nichtcuraten Pfründen. Der Betrag dieser Steuern war theilweise gering, und beruhte auf dem Herkommen, oder auf Verträgen.

Das B i s t h u m F r e y s i n g hatte sein eigenes Rituale (literarhistorische Notizen über die liturgischen Bücher der Diöcese theilt der Herausgeber in einer Note mit), seine besondern Diöcesan-Heiligen — **Proprium festorum**, seine besondern **casus reservati**, gemeinschaftlich mit den übrigen bairischen Bischöfen seine Concordate mit den Herzogen von Baiern, zur Ausgleichung der Ansprüche, welche die letzteren als Landesherren auf die Mitwirkung bei kirchlichen Angelegenheiten machten; solche Verträge (**Recessus**) wurden in den Jahren 1583, 1718, 1723 abgeschlossen. Suffragane hatte das Bisthum keine andern

als die Weihbischöfe, welche im 9. und 10. Jahrhundert noch unter dem Namen **Chori-episcopus** vorkommen; die Schmidt'sche Matrikel giebt von ihnen ein lückenhaftes Verzeichniß, auf vollständigere weist der Herausgeber in einer Note hin.

Das Domkapitel bestand mit Einschluß der gewöhnlichen Dignitarier aus 15 Kapitularen und 9 Domicellaren, letztere ohne Verpflichtung zur Residenz und ohne Einkommen, die Bedingungen der Aufnahme waren dieselben, wie bei andern deutschen Domstiften. Zu seinen Vorrechten gehörte die freie Wahl des Bischofs, die freie Verleihung der Kanonikate in den geraden Monaten, ferner daß die Dompropstei, die Propsteien zu St. Andreas und St. Veit in Freysing, so wie zu St. Zeno in Isen nur diesseitigen Domkapitularen übertragen werden sollen, durch Delegation des Bischofs besetzte es auch das Ehegericht, und besaß **ex immemoriali consuetudine** das Asylrecht. Außerdem hatte es 13 incorporirte Pfarreien, und was nicht bei allen Domstiften der Fall war, eine werthvolle Bibliothek, besonders reich an patristischen Werken und alten Manuscripten, die daher auch nach der Secularisation der kgl. Hof- und Staatsbibliothek einverleibt wurde. — An der Spitze der Diöcesanverwaltung stand ein Generalvicar, unter ihm ein geistliches Rathscollegium für die kirchliche Jurisdiction, und ein unabhängiges Officialat als Ehegericht mit einer Appellationsinstanz.

Außer dem Domstift gab es im Umfang der Diöcese noch 8 Collegiatstifte, nämlich: zu St. Andreas, St. Veit und St. Johann in der Stadt Freysing, zu unserer l. Frau in München, St. Martin in Landshut, St. Zeno in Isen, St. Wolfgang in Schwandau, Propstei

Madron auf dem Petersberg bei Flintspach. Bei jedem dieser Stifte wird beschrieben die Entstehung und Dotation, die Stiftskirche mit ihren Altären und Beneficien und Nebenkapellen, der Personalbestand an Kanonikern und Chorkapellanen. Es wird auch angegeben, wem das Nominations- und Präsentationsrecht zustehe, welche Pfarreien jedem Stift incorporirt seien, so wie die Schulen — Gymnasial- oder niedere lateinische Schulen, deren fast jedes Stift hatte. Von diesen Stiftskirchen wurde in der Säcularisationszeit die von St. Andreas und St. Veit mit ihren Kapellen abgebrochen, die zu St. Johann geschlossen, aber in der neuesten Zeit als Studienkirche wieder hergestellt, die Frauenkirche in München wurde die erzbischöfliche Kathedrale, die übrigen wurden Pfarrkirchen.

Weiter befanden sich in der Diöcese 41 **Männer-** und 16 **Frauenklöster**; und zwar besaßen unter jenen die Benedictiner 8, die regulirten Chorherren des hl. Augustin 7, die Prämonstratenser 1, die Paulaner 1, die Theatiner 1, die verschiedenen Eremitenconvente 4, die Jesuiten 3, die Dominikaner 1, die Franciskaner 6, die Capuciner 7, die Karmeliten 2 Ordenshäuser; mehrere der Benedictiner und Chorherren-Stifte gehören zu den ältesten in Baiern, und reichten in das achte Jahrhundert hinauf, wie Raitenbuch, Schlechdorf, Tegernsee, Schöfftlarn. Bei jedem dieser Klöster werden in der Matrikel ungefähr dieselben Merkwürdigkeiten wie bei den Collegiatstiften angegeben, in den Noten aber hat der Herausgeber bemerkt, was durch die Säcularisation aus den Klostergebäuden und Kirchen geworden ist; je nach ihrer Lage und Beschaffenheit — Ruinen, Kasernen, Zuchthäuser, Bräuhäuser, aber auch Dikasterialgebäude, Pfarrwohnungen und Pfarr-

kirchen; zugleich ist bemerkt, wo eine dieser Anstalten von König Ludwig ihrer früheren Bestimmung zurückgegeben wurde.

Auf die Beschreibung der Collegiatstifte und Klöster folgt die der Diöcese selbst nach ihren Landkapiteln und Pfarreien, welche den bei weitem größten Theil der Matrikel, fünf Foliobände im Manuscript füllt. Die Diöcese Freysingen war (und ist noch) eingetheilt in 18 Decanate mit 274 Pfarreien; es waren aber die einzelnen Decanatssprengel von sehr ungleichem Umfang, von 7 bis 8 und wieder von 24 bis 26 Pfarreien, was wohl aus der ursprünglichen Bildung in mehr oder minder bevölkerten Gegenden, oder auch aus der alten Eintheilung der Gaue zu erklären ist, etwas Aehnliches gilt auch von der Größe oder Seelenzahl der Pfarreien, so hatte z. B. München noch im Jahr 1740 nur zwei Pfarreien, während dem die ungleich kleinern Städte Freysingen und Landshut deren drei hatten. Dieses Zurückstehen der jetzigen Hauptstadt Baierns rührt unstreitig davon her, daß sie nach ihrer Entstehung noch lang unbedeutend blieb, und ihr Aufblühen sich erst vom 14. Jahrhundert datirt, auch die inzwischen angewachsene Zahl der Klöster, deren Geistliche einen großen Theil der Seelsorge übernahmen, das Bedürfniß einer zahlreichern Pfarrgeistlichkeit minder fühlen ließ.

Von den 18 Decanaten werden im vorliegenden ersten Bande noch 4 beschrieben, nämlich Freising, München, Landshut und Arding oder Erding. Die Beschreibungen der Pfarreien sind ausführlich und sorgfältig gearbeitet; sie geben den Bestand derselben mit den Filialien jedoch nur der mit Kirchen oder Capellen versehenen, so wie

überall die Patronatsrechte an, die Beschaffenheit der Gebäude mit ihrer Ausstattung ist kurz bezeichnet, auch das Vermögen und die Verwaltung der Kirchenpflege ist nicht nur bei den Pfarr-, sondern auch bei den Filialkirchen angegeben, es sind die ordentlichen und außerordentlichen Gottesdienste, die in jeder Haupt- und Nebenkirche stattfinden, genau bezeichnet, auch die Brüderschaften und Wallfahrten, nebst der Zahl der Communicanten bemerkt. Eine besondere Sorgfalt hat der geistliche Rath Schmidt der Beschreibung des Pfründeinkommens gewidmet; dieses wird nicht nur bei den Pfarreien, sondern auch bei den Beneficien **in quali et quanto**, mit namentlicher Angabe der Widdume, Lehengüter und Zehnten aufgeführt, und bei den letztern, wo mehrere Zehntherren berechtigt sind, nicht nur die Quote angegeben, sondern sämmtliche Mitzehender mit Namen genannt, wobei bisweilen die sonderbarste Mischung zum Vorschein kommt; so theilen sich z. B. auf einem Filialdorfe der Pfarrei Riding ein Baron, ein anderer Pfarrer, ein Kloster, **aliquis rusticus in Soldting, et lictor in Oberdieng** mit dem Ortspfarrer in den Zehnten. Endlich sind auch die auf der Pfründe ruhenden Lasten nicht vergessen, die manchmal nicht unbedeutend sind, sie bestehen außer den Steuern an das Bisthum in Vogtei, Widdumsteuer, Jägergeld, und der vorgeschriebenen Haltung eines oder zweier Cooperatoren. Die Pfarrer auf incorporirten Pfarreien mußten an das betreffende Stift **pro absentia** eine namhafte Summe bezahlen, — **33 — 55** fl. jährlich.

Referent kann nicht umhin, aus den hier dargelegten Parochialverhältnissen noch einige besondere Eigenthümlichkeiten herauszuheben. Die erste ist die im Verhältniß zu

den Pfarrern große Zahl von Beneficiaten, nicht blos in den Städten, wo sich das von selbst erklärt, sondern auch auf dem Lande; dies ist besonders der Fall in den Decanaten Freysing, München und Landshut, wo sich viele incorporirte Pfarreien befinden. Noch auffallender ist die Zahl von Filialkirchen mit regelmäßigem sonn- und festtäglichen Gottesdienst und andern Parochialrechten; in mehrern wechselt der Gottesdienst zwischen der Mutter- und Tochterkirche, in andern Pfarreien hat die Mutterkirche ihren eigenen Gottesdienst, und zwei auch drei Filiale ihren eigenen im Wechsel, Taufstein und heilige Gefässe kommen bei vielen, Kirchhöfe (coemeterium cum ossuario et sepulturis) bei den meisten vor, was auf frühere eigene Pfarrverwaltungen hinweist und öfters auch ausdrücklich angemerkt ist. Allgemein aber ist die Dotirung der Pfarreien und Beneficien mit Naturalien, in Widdumgütern und Bauernhöfen (mansus), Gülten aus Lehengütern und Zehnten, Geldbezüge außer den Stolgebühren kommen nur selten vor: dieß ist der ursprünglichen Stiftung der Kirchenpfründen gemäß und ein Beweis, daß in Baiern darin wenig geändert wurde, aber eine so ausgedehnte Oekonomie mußte dem Pfarrer in seinem eigentlichen Berufe doch hinderlich werden.

Dieß ist der Inhalt des vorliegenden ersten Bandes; sehen wir nun auf das Interesse, welches das Unternehmen des Herausgebers für den Freund der Kirchengeschichte hat, so kann man sich schon aus den Andeutungen dieser Anzeige überzeugen, daß es ein mannigfaltiges ist. Außer dem Clerus der Diöcese, der hier die ausführlichste historisch-topographisch-statistische Beschreibung derselben findet, und für den Einzelnen nach seiner Individualität ein son-

derheitliches Interesse bieten kann, enthält das Werk auch schätzbare Beiträge zur bairischen Kirchengeschichte überhaupt. Das Bisthum Freysingen ist das älteste der bairischen Bisthümer, seine ersten wie mehrere spätere Bischöfe griffen mannigfaltig in die Gründung des christlichen und die Bildung des kirchlichen Lebens ein, ein bedeutender Theil der Institutionen, von welchen beides ausgieng, lag in diesem Sprengel. Der zweite Band, der die gegen das Gebirg und in demselben liegenden Decanate darstellen wird, wird dazu weitere Notizen liefern.

Auch zur neuern Kirchengeschichte Baierns liefert die Matrikel mehrere Beiträge, von welchen Referent zwei wegen ihrer Beziehung zu den neuesten Erscheinungen ausheben will. Die Herzoge von Baiern hatten zur Zeit der Glaubensneuerung warmen Antheil an der Erhaltung der alten Lehre genommen, und wie sie einerseits dem Concilium von Trient Vorschläge Behufs kirchlicher Reformen zugehen ließen, so hatten sie zu Hause ein eigenes Collegium errichtet mit der Bestimmung, den Umgriffen des Protestantismus zu wehren. Dieses Collegium, später churfürstlicher geistlicher Rath genannt, dehnte nach und nach seine Befugnisse immer weiter aus, und machte Eingriffe in die kirchliche Jurisdiction und die Kirchenfreiheit. Auf die von Seite der bairischen Bischöfe, den Metropoliten von Salzburg mit eingeschlossen, bei dem päpstlichen Stuhl erhobenen Beschwerden erschien ein päpstlicher Legat in München, unter dessen Leitung zwischen den Bischöfen und der churfürstlichen Regierung unter dem 5. Sept. 1583 der erste Vergleich zu Stande kam, betreffend das Visitations- und andere Rechte der Bischöfe, die Wahl und Bestätigung der Prälaten, die Vergehen und

Bestrafung kirchlicher Personen, Verleihung von Kirchenpfründen, die Güter und Testamente der Geistlichen, endlich die Ehesachen. Neue Beschwerden des bischöflichen Ordinariats führten im J. 1718 einen weitern Vertrag zwischen diesem und der Regierung herbei, in welchem theils die frühern Beschlüsse genauere Bestimmungen erhielten, theils neue hinzukamen, namentlich die Besteuerung der Geistlichen, die cumulative Verwaltung der Kirchengüter, deren Verkauf, Anlehen, Rechnunglegung und Auszüge daraus u. s. w. Der Herausgeber bemerkt in den Noten, wo diese Recesse abgedruckt seien.

Die zweite merkwürdige Erscheinung ist ein Versuch der bairischen Regierung, eine Art heiligen Synods zu errichten, wie ihn Peter der Große in Beziehung auf die russische und Kaiser Nicolaus in Beziehung auf die katholische Kirche in Rußland errichtet hat. Es sollte nämlich in München ein besonderes Tribunal errichtet werden, welches alle kirchlichen Angelegenheiten in Baiern zu entscheiden hätte, zu diesem sollten alle bairischen Bischöfe ihre Generalvicare abgeben, und zu Erledigung von Appellationen ein besonderer Recursrichter in der Eigenschaft eines apostolischen Delegaten bestellt wurden. Die Sache wurde seit dem J. 1692 von dem bairischen Ministerium in Rom sehr lebhaft betrieben, um ein päpstliches Indult zu erlangen, aber die vereinten Bemühungen der Bischöfe und der Nunciatur in Wien vereitelten ein Unternehmen, welches geeignet war, die freie, unabhängige Ausübung der beiderseitigen Jurisdictionsrechte zu lähmen. Der damalige energische Bischof von Freysingen Johann Franz setzte zugleich durch, daß der bisherige geistliche Rath in München seinem Titel das Wort churfürstlich vorsetzen mußte.

Aus dieser kurzen Darlegung wird der Leser die Reichhaltigkeit der angezeigten Matrikel, und das Verdienstliche ihrer Herausgabe erkennen.

v. Drey.

2.

Les Trois Rome, Journal d'un voyage en Italie, accompagné 1) d'un plan de Rome ancienne et moderne; 2) d'un plan de Rome souterrain ou des catacombes, par l'abbé J. Gaume, Vicaire général du diocèse de Nevers, chevalier de l'ordre de Saint Sylvestre, membre de l'académie de la Religion Catholique de Rome etc. Paris, Gaume frères, Libraires-éditeurs, rue cassette. 1847 et 1848. Tome I. 563 p. Tome II. 708 p. Tome III. 659 p. Tome IV. 600 p.

Die Besprechung eines Reiseberichtes in einer theologischen Zeitschrift findet ihre Rechtfertigung in dem Standpunkte, von dem aus derselbe abgefaßt ist. Gaume, der Generalvicar von Nevers, ist aber durch seine bisherigen theologischen Leistungen, unter denen ich seinen „Beichtvater“, seine große „christliche Katechese“, seine interessante „Geschichte der Familie“ nenne, auch in Deutschland so vortheilhaft bekannt, daß eine Reisebeschreibung nach Italien und nach Rom, der Hauptstadt der christlichen Welt, von einem solchen Verfasser mit großen Erwartungen in die Hand genommen werden darf. Und hat man diese auch ziemlich hoch gespannt, so werden sie doch gewiß dem größten Theile nach befriedigt werden. Es fehlt freilich nicht an Reisebeschreibungen nach Italien und Rom. Seit-

dem Göthe im Jahre 1786 und 87 seine Briefe aus Italien und Rom geschrieben, sind schon eine Menge ebendahin gewandert, und haben das, was sie geschaut und empfunden, niedergeschrieben, um auch in Andern die Sehnsucht zu erwecken, das Land der Citronen zu bereisen. Aber die Meisten dieser Reiseberichte sind unter einem einseitigen Eindrucke und einer für den Charakter und die Geschichte des Landes beschränkten Anschauungsweise abgefaßt, oder nach der Weise der Touristen mit den oberflächlichsten Reiseerfahrungen vollgestopft, oder als Wegweiser für Reisende mit topographischen und statistischen Notizen ziemlich mechanisch zusammengefügt, wie das übrigens für Reisende in Italien sehr schätzbare Handbuch von Förster. In neuerer Zeit haben zwar Einige, wie Geramb, der Trappist, Salzbacher, ein Domherr in Wien u. A. eine Reise nach Rom von einem universellen, d. h. katholischen Standpunkte aus beschrieben. Eine weitläufigere Reisebeschreibung von diesem Standpunkte aus ist aber noch nichts Ueberflüssiges.

Gaume hat es unternommen; er hat seine Aufgabe auch richtig aufgefaßt, und ist vermöge seiner umfassenden Bildung und seiner Gewandtheit in der Darstellung im Stande, dieselbe auszuführen. Derselbe hebt in seiner Einleitung stark hervor, daß eine Reise durch Italien nach Rom vorzugsweise einen religiösen Charakter haben muß, den sie nie hätte verlieren sollen, am allerwenigsten in der gegenwärtigen Zeit. Außer dem religiösen Charakter, den der Reisebeschreiber seiner Reise unterbreitet, muß er auch mit allen nothwendigen Wissenschaften ausgerüstet sein, um das viele Interessante, das dieses Land und insbesondere dessen Hauptstadt Rom darbietet, recht auffassen und deuten

zu können. Was der Reisende beobachten kann und soll, sagt Gaume Bd. **III. p. 552** in folgender Weise: „Der Reisende, der Italien durchwandert hat, erleuchtet von dem doppelten Lichte, dem der Wissenschaft und dem des Glaubens, hat die Geschichte der alten und neuen Welt in ihren bedeutsamsten Ereignissen vor seinen Augen sich aufrollen gesehen. In dem südlichen Italien, vor Allem in Rom, hat er gesehen, wie der Katholicismus über das Heidenthum triumphirt und den Constantin tauft; er hat im östlichen Italien, besonders zu Venedig gesehen, wie er triumphirt über den Islam und die Macht der Ottomanen in den Fluthen von Lepanto begräbt; er hat in dem nördlichen Italien gesehen, wie er über die Barbarei siegt und den Attila zurückweist; er hat in allen Theilen der glorreichen Halbinsel gesehen, wie er zu den schönen Künsten begeistert, überall Tausende von Meisterstücken schafft, und was noch mehr ist, unzählige Institute in's Leben ruft, in denen die Liebe, siegreich über den Egoismus, die menschliche Natur auf die höchste Stufe der Vollkommenheit und des Ruhmes erhebt. Er hat all' diese Erscheinungen gesehen in ihrem Ursprunge, dem Worte Gottes; in ihren Mitteln, dem fruchtbaren Blute der Martyrer und dem nicht minder fruchtbaren Vorbilde der großen Heiligen. Er hat die Dankbarkeit der Einwohner gesegnet, welche ihren Wohlthätern eine kindliche Verehrung erweisen. Und Italien ist ihm trotz der von der menschlichen Natur unzertrennbaren Fehler als ein augenscheinlich bevorzugtes Land erschienen: bevorzugt, weil es die heilsamen Einflüsse von Rom, dem Haupte und dem Herzen des Katholicismus, unmittelbarer empfängt."

Wir sehen, es ist der universelle katholische Stand-

punkt, von dem aus unser Verfasser seine Reise nach Italien und Rom unternommen und auch beschrieben hat. Und es wird Niemand bezweifeln, daß dieses der allein richtige ist, um nicht eine einseitige und partheiische Reisebeschreibung von Italien zu liefern. Wie kann ein Ungläubiger die alten religiösen Denkmäler nach ihrem Werthe und ihrer Bedeutung erfassen? Wie die frommen Anstalten und religiösen Gebräuche des Volkes recht würdigen? Wie die Geschichte des christlichen Alterthums oder auch die Geschichte der Kirche in der neuern Zeit nach Gebühr berücksichtigen? Und so vieles Andere. Die Religion und zwar die katholische Religion ist so sehr mit Italien und dessen Städten verwachsen, daß nur ein Katholik, d. h. ein wahrer gläubiger und wissenschaftlich und ästhetisch gebildeter Katholik eine vollständige und allseitige Reisebeschreibung von Italien liefern kann, so wie auch nur ein solcher einen allseitig vollkommenen Genuß aus einer Reise in Italien schöpft.

Wenn je ein Schriftsteller geeignet war, eine befriedigende Reisebeschreibung zu liefern, so war es Gaume. Er ist ein sehr gebildeter Theolog, ein sehr gewandter Archäolog durch Kenntniß des Heidenthums und christlichen Alterthums, er ist ein genauer Kunstkenner, ein großer Naturfreund und dazu ein guter Gesellschafter, der das Nützliche mit dem Angenehmen, das Belehrende mit unterhaltenden Anecdoten zu untermischen weiß, wie wir später noch sehen werden.

Gaume nennt seine Reisebeschreibung „**Les trois Rome**“, nicht als ob er die andern Reisestationen in seinem Bericht überspränge, sondern er sieht nur Rom als den Haupt- und Mittelpunkt seiner Reise an. Er beschreibt

vielmehr seine Reise von Nevers an, wo er am 2. Nov. 1841 abgeht, über Lyon, Vienne, Marseille, Toulon, über's Meer nach Genua, über Alexandrien, Parma, Bologna, Florenz und Siena nach Rom. Von Rom aus wird ein Ausflug nach Neapel, und zu den verschütteten Städten Pompeji und Herkulanum gemacht. Die Rückreise geht über Foligno, Assisi, Sinigaglia, Rimini, Ravenna, Ferrara, Padua nach Venedig; von hier über Mailand und Turin und den Mont-Cenis in die Heimath zurück. Von all' den Orten, wo unser Reisender Halt machte, berichtet er uns Interessantes aus der Geschichte, aus dem Gebiete der Kunst, der Litteratur und der Natur; selbst die Zwischenräume von einem Posten zum Andern, die er gewöhnlich mit italienischen Vetturini in Begleitung bekannter Reisegefährten durchzog, füllt er mit angenehmen Erzählungen verschiedener Art aus. Nur bei Rom verweilt er begreiflicherweise am längsten. Daher hat er seinem Buche von diesem den Haupttitel gegeben. Les *trois* Rome aber betitelt er es, weil er in seinem Berichte das heidnische, das christliche und das unterirdische Rom berücksichtigt.

Warum und in welcher Weise er dieses thut, wollen wir ihn selber sagen lassen: „Wenn man den westlichen Theil Italiens durchzogen hat, kommt man nach Rom; hier hat man eine dreifache Wanderung zu machen. Zuerst geht man an das heidnische Rom und studirt es in seinen Denkmälern, in seinen Gebräuchen, in seinen Sitten, in seinen Künsten, in seinen Festen, in seiner Religion und in seinen Gesetzen. Die Stadt des Romulus und des Nero erscheint wieder belebt und beseelt. Um dieses Studium interessanter und leichter zu machen, werden

wir eine Erklärung von den Hauptcharakteren geben, die bei den Inschriften angewendet wurden, und die Denkmäler sind dann für Alle verständlich. Unterrichtete, die Italien schon bereist haben, werden den Nutzen einer solchen Arbeit, die man sonst in keinem Wegweiser findet, leicht begreifen."

„Das christliche Rom ist der Gegenstand einer zweiten Wanderung. Nachdem die Denkmäler, die Circus, die Forum, die Amphitheater, die sieben Hügel die Ereignisse der Geschichte, deren Zeuge sie waren, erzählt haben, fragt man sie von Neuem. Gleich dem Janus mit doppeltem Gesichte und mit doppelter Stimme verkünden sie dann die Ereignisse der christlichen Welt, die sich an ihr Dasein knüpfen. Indem sich nun beide Rom gegenseitig aufklären, bleibt kein Theil des Gemäldes im Schatten, und die ewige Stadt, die älteste Tochter der Vorsehung, verbreitet ihren Glanz überall hin unter der doppelten Krone einer Königin der Gewalt und einer Königin der Liebe. Die Kirchen und Basiliken mit ihren ehrwürdigen Ueberlieferungen, mit ihren so mannigfaltigen und zahlreichen Reichthümern der Kunst, mit ihren Schätzen von Reliquien und ihrer Menge von Martyrn, die aus jedem Heiligthum Roms einen Himmel auf Erden machen; all' diese Dinge so voll Frömmigkeit und Poesie, und dessenungeachtet so gar nicht gekannt von den Meisten der Reisenden, werden beschaut und vom Gesichtspunkte der Wissenschaft, der Kunst und des Glaubens geschildert werden. Das Gleiche wird geschehen bei den Museen und Gallerien, wie bei den Gebräuchen des römischen Hofes und den erhabenen Ceremonien der heiligen Woche."

„Aber die wahre Herrlichkeit des christlichen Roms

ist nicht diejenige, welche in die Augen des weltlichen Betrachters strahlt; man muß sie suchen in den Werken dieser Kirche, der Mutter, der Meisterin und dem Vorbilde aller andern. Nirgends trifft man Werke der Liebe, die mütterlicher, vollkommener wären und weiter in's Alterthum hinaufreichten; nirgends Werke der Frömmigkeit, welche besser den wahren Geist des Katholicismus widerstrahlten. Aber Rom, zufrieden, das Gute zu thun, hat keine Tagblätter, die es ausposaunen; und das Gemälde seiner religiösen Veranstaltungen ist in den Reisebeschreibungen von Italien noch zu entwerfen; „„die drei Rom““ werden die Hauptzüge davon geben.“

„Bisher hat der Reisende die Schwellen der Stadt noch nicht überschritten. Indessen finden sich doch außerhalb Roms und in den Tiefen der Erde noch andere Wunder, die man nicht vergessen darf. Die berühmten Orte des alten Latiums, die Landhäuser, die römischen Straßen, mehrere Basiliken, und vor Allem die unsterblichen Katacomben sind der Gegenstand der letzten Wanderung. In das unterirdische Rom hinabgestiegen studiren wir den Ursprung, die Bestimmung, die Gräber, die Kapellen, die Straßen, die Plätze, die Bewohner dieser großen Stadt der Martyrer. Im Unterschiede von den französischen Schriftstellern, welche entweder gar nicht oder nur als Archäologen von ihnen sprechen, setzen wir uns zum Ziele, sie kennen zu lernen in Beziehung auf die Geschichte, die Kunst und die Religion. Dieser Theil der Reise, der einen ganzen Band ausmacht, bietet noch mehr als die Uebrigen das volle Interesse der Neuheit dar.“

Das heidnische, das christliche und das unter-

irdische Rom (Katacomben) sind es also, die unserem Reisenden ihren Stoff zur Beschreibung liefern. Man ersieht aus dieser Anlage, daß man von Rom insbesondere eine sehr umfassende und in Alles einläßliche Schilderung erhält. Der Verfasser macht nämlich nicht blos ein Versprechen, sondern hält dasselbe auch, so weit es nach menschlichen Kräften möglich ist.

Nachdem Gaume in der ewigen Stadt angekommen ist, beginnt er alsbald seine Wanderungen, und zwar nach einem bestimmten Plane, und beschreibt dann nach den Tagen abgetheilt, was er an jedem Tage gesehen, genossen und empfunden. Bei diesen Erzählungen geht er immer zuerst in das Heidenthum zurück, und erzählt, was dieser oder jener Ort, dieses oder jenes Gebäude im Heidenthum gewesen, und welche Bestimmung sie nun im Christenthum gefunden. Statt todter Beschreibungen des Circus, des Forums u. s. w., oder des Pantheons, des Coliseums, der Amphitheater und anderer Gebäude erhält man lebendige Darstellungen all' des Großartigen und Herrlichen, wie des tief Gesunkenen und Entarteten im Heidenthum. Man sieht so das alte heidnische, mit allen Greueln angefüllte Rom allmählig übergehen in ein christliches; man sieht, wie all' das Große und Erhabene im alten Rom nur dazu dient, die Hinfälligkeit aller menschlichen Größe mit unwidersprechlichen Zeichen in die Geschichte einzuschreiben.

Um eine solche Arbeit zu liefern, braucht es freilich mehr, als eine flüchtige Anschauung der zu beschreibenden Gegenstände, wie es bei den gewöhnlichen Touristen ist. Hiezu braucht es ein tiefes Studium des Alterthums, seiner Geschichte, seiner Sitten und Gebräuche. Unser Verfasser besitzt diese Kenntnisse in ausgedehnter Weise, indem er

immer auf die ersten Quellen, auf die heidnischen Schriftsteller selbst, wie Livius, Horaz, Tacitus u. A. zurückgeht, oder die ältesten christlichen Schriftsteller benützt, so weit er aus ihnen das Heidenthum kennen lernen kann. Nicht blos in Rom, sondern an allen Orten Italiens, von denen er etwas zu berichten hat, geht er immer auf die alte Geschichte der Römer ein und zwar in die speciellsten Theile derselben. Statt unzähliger Stellen verweise ich nur auf Bd. **II**. p. **618**. **670**. Bd. **III**. p. **37**. **69**. Insbesondere ist es aber die Archäologie, aus der er immer Interessantes beizubringen weiß, was in seiner Beschreibung um so mehr Reiz hat, da er seine archäologischen Notizen immer an bestimmte Orte, Gegenstände oder Personen, die seinem leiblichen oder geistigen Auge gerade gegenwärtig sind, anknüpft. Besonders reichhaltig sind in dieser Beziehung außer den vielen Notizen, die er in Rom beizubringen Gelegenheit hat, diejenigen, die er mit dem Besuche der verschütteten Stadt Pompeji verbindet. Von ihm, dem Verfasser der Geschichte des Familienlebens, läßt sich erwarten, daß er über das Leben und Treiben der heidnischen Familie interessante Bemerkungen einfügen werde. Er liebt es sehr, den Leser bei einem merkwürdigen Gebäude oder bei einem Gebrauche, auf den er zu sprechen kommt, in das Innerste des heidnischen Familienlebens einzuführen und es vor seinen Augen wieder aufleben zu lassen.

Hat das alte heidnische Rom mit seinen großartigen Bauten und Spielen, mit seiner unglaublichen Ueppigkeit und mit seinen glänzenden Lastern die gebührende Berücksichtigung gefunden, so wendet sich unser Reisender dem christlichen Rom zu, und zwar verfolgt er überall die Spuren der Urgeschichte. Er geht den Fußstapfen des

hl. Petrus und Paulus auf ihren Missionsreisen in Italien und auf ihrem Leidenswege in Rom eben so gut nach, als den Spuren des hl. Philipp Neri, des Ignatius und neuerer kirchlicher Persönlichkeiten. Er ist bis in die einzelnsten Kleinigkeiten mit der Kirchengeschichte bekannt, und weiß am rechten Orte etwas Treffendes anzubringen. Besonders sind Bemerkungen über die christliche Archäologie sehr häufig, z. B. **III. p. 80** gibt er die Entstehung und Bedeutung der goldenen Rose an, die am vierten Fastensonntage geweiht wird.

Wenn nun Gaume bei seiner Reisebeschreibung so Vieles in seinen Bereich zieht, so geschieht es nicht in einer schulmeisterischen mechanischen Weise, als ob er auf den Trümmern des alten Roms und in der Herrlichkeit des neuen stehend von diesem und jenem Alles, was er weiß, dociren und an den Mann bringen wollte. Sondern es ist Alles so unter einander verflochten und verwoben, daß es wie Ein lebendiges Ganze erscheint, und die Darstellung hat eine solche Frische und Lebendigkeit, daß man nirgends etwas von einem trockenen Lehrton verspürt; es ist die Erzählung des unmittelbar Geschauten, Gedachten und Empfundenen. Ich würde zum Beweise gerne einige Stellen aus dem Buche selber anführen, wenn nicht die Anzeige dadurch eine zu weite Ausdehnung erhalten würde. Ich verweise daher auf Band **I. p. 344** ff., wo das Kapitolium, **p. 368** ff., wo das Forum mit all' dem, was dazu gehört, **p. 416** ff., wo das Coliseum mit seinen Kämpfen, Bd. **II. p. 16** ff., wo der Circus mit seinen Spielen beschrieben wird. Man glaubt sich bei diesen Schilderungen bald in das alte heidnische, bald in das alte christliche Rom versetzt.

Die Kunst muß für Jeden, der in Italien reist, ein Hauptgegenstand seiner Aufmerksamkeit sein. Auch unser Reisender ist ein großer Freund der Kunst, und er geht an keinem Gegenstande der Kunst, weder der Malerei, noch der Sculptur, noch der Architectur interesselos vorüber. Und nicht etwa blos die neue und die christliche Kunst versteht und deutet er, sondern auch die alte heidnische Kunst in ihren verschiedenen Ueberresten zieht seine Aufmerksamkeit auf sich. In allen Städten, die er durchwandert, besucht er die Gallerien und Museen der Kunstgegenstände, wie die noch übrig gebliebenen Denkmale der Baukunst, und gibt eine Beschreibung des Interessanten, was er gefunden, führt nicht selten auch die Persönlichkeiten ausgezeichneter Künstler, wie des Bramante, Michel Angelo, Canova, Oberbeck u. A. an den Augen der Leser vorüber. Ein Kenner der Kunst und der Kunstgeschichte dürfte übrigens sein Urtheil öfters nicht kritisch genug finden. Ueberhaupt müssen wir bemerken, daß er nicht zu den kritischen Reisenden gehört, die in Italien Alles, wofür sie nicht besondere Vorliebe haben, einer strengen Kritik unterwerfen. Im Gegentheil möchte man versucht sein, anzunehmen, daß Gaume oft zu unbedingt lobt, und weil etwas in Italien oder Rom ist oder geschieht, ebendeßwegen dasselbe für sehr gut und lobenswerth findet. Wir glauben an ihm den Fehler bemerkt zu haben, daß er manchmal, wie bei Volks- und Kirchenfesten, bei Gebräuchen und Sitten, bei religiösen und frommen Anstalten mehr die gute Seite hervorhebt, und die zu Grunde liegende Idee und Absicht mehr im Auge hat, als die auch in Rom bei den besten Veranstaltungen nicht nach allen Seiten hin anerkennenswerthe Wirklichkeit. Dieses kann

man behaupten, ohne damit den gewöhnlichen Touristen in ihrem Urtheile über Rom und römische Zustände Recht zu geben, wenn man nämlich auf Augenzeugen hört, die mit den italienischen und römischen Verhältnissen und Zuständen genau bekannt sind, und nicht gerne ungünstig über Rom urtheilen.

So sehr unser Reisender Theolog, Archäolog, Historiker und Kunstfreund ist, so hat er doch eben so gut Sinn und Gefühl für die Natur, wie jeder Andere. Er geht nirgends an den Schönheiten und Merkwürdigkeiten der Natur Italiens kalt und gefühllos vorüber; bei jeder Gelegenheit macht er auf die Reinheit des Himmels, auf die Erzeugnisse der Natur, auf die Reize der Lage einer Stadt, eines Sees, eines Ufers, einer ganzen Gegend aufmerksam. Ich verweise auf Bd. **II. p. 546**, wo Kampanien, **p. 661**, wo die reizenden Ufer von Baiä, **p. 671**, wo der Vesuv beschrieben wird. Schenkt er auch der gepriesenen Natur Italiens und ihren Schönheiten nicht die Aufmerksamkeit, wie manche andere Reisende, so hat er sie doch, soweit nöthig, berücksichtigt; und ist hiebei nicht zu vergessen, daß er während der Wintermonate Italien bereiste.

Auch die Würze, welche die Touristen ihren Berichten zu geben suchen, geht unserem Reiseberichte nicht ab. Bald sind es unterhaltende Erlebnisse und Beobachtungen, bald ergötzliche Anecdoten, welche das Bild des Reiseberichtes mehr schattiren und mannigfaltiger machen. Der alte Theologe ist nichts weniger als ein Langweiler. Man lese einmal Bd. **II. p. 543** die komische Lobrede, die er auf eine verlorene Tabacksdose hält; Bd. **II. p. 606** ff. die sehr heitere Weise, wie er das Hinabsteigen in die Sibyllenhöhle beschreibt; Bd. **III. p. 65**, wie er einen ächten

Stockpreußen, mit dem er auf der Reise zusammentraf, um seines Berlinerthums willen, das er auch mit nach Italien genommen, verhöhnt. Von den vielen meistens sehr treffenden Anecdoten nichts zu sagen, von denen er fast in einen jeden Bericht eines Tages eine einfügt. Selbst der Carneval Roms entgeht ihm nicht. Nachdem er die Erscheinungen und das Leben bei demselben mit vielem Behagen erzählt hat, fällt er das Endurtheil: „**tel est le carnaval de Rome, dont je ne peux rien dire, sinon, qu'il est parfaitement beau, et parfaitement fou.**"

Gaume hat auch noch ein anderes Mittel, seinem Reisebericht mehr Leben und Interesse zu geben. Er mischt nämlich von Zeit zu Zeit Lebensskizzen von heiligen oder sonst berühmten Männern ein, wenn sich Gelegenheit darbietet, und hat dabei ein großes Geschick und Gewandtheit.

Was wir bisher von unserer Reisebeschreibung in Italien gesagt haben, das kann vielleicht auch von der einen und andern, wenn auch gerade nicht in diesem umfassenden Sinne gesagt werden. Unser Reisender hat aber noch mehr beobachtet und beschrieben. Es sind hier namentlich die vielen Wohlthätigkeitsanstalten Roms zu erwähnen, an denen so viele Reisende vornehm vorübergehen oder sie nur eines ganz flüchtigen Blickes würdigen. Gaume hat diese Anstalten einer ganz besondern Untersuchung unterworfen, und von **Bd. II. p. 363** an durch einen großen Theil dieses Bandes erstattet er einen genauen Bericht über die Entstehung, Einrichtung und Verwaltung dieser Anstalten, deren eine für Kranke, andere für Waisen, andere für Findelkinder, andere für Gefallene, andere für Erziehung und Unterricht verwahrloster Kinder u. s. f. gegründet sind. Er stellt diese Anstalten alle im günstigsten

Lichte dar. Sie verdienen es auch einem großen Theile nach, indessen dürfte doch auch hier gelten, was oben von dem Kunsturtheil des Verfassers und in Verbindung damit gesagt worden ist. Wahr bleibt immerhin, daß die Wohlthätigkeitsanstalten in Rom, wie der Cardinal Morichini früher in einer eigenen Schrift bis in's Einzelnste hinein gezeigt hat, großartig sind, großartiger, als sie sonst eine Stadt aufzuweisen hat. Sie sind alle aus rein religiösen und frommen Motiven entstanden und auf solchen Grundlagen aufgebaut, wenn sie auch, wie es bei menschlichen Anstalten immer der Fall war und sein wird, in der Wirklichkeit nicht immer ihrer ursprünglichen Bestimmung und Einrichtung getreu entsprachen. Immerhin bleibt Rom das Muster für Wohlthätigkeit und für Anstalten aus derselben entsprungen; und wir müssen unserem Verfasser Dank wissen, daß er uns einen so ausführlichen Bericht darüber erstattet.

Ueber die Schulen in Rom gibt uns der Verfasser einen dankeswerthen statistischen Bericht, und es ist erfreulich, auch bei den Schulen wieder die religiöse Frömmigkeit und Wohlthätigkeit in dem Vordergrunde zu erblicken. Das Verhältniß stellt sich für Rom in dieser Beziehung sehr günstig, viel günstiger als in Paris. Rom zählte zur Zeit, als Gaume daselbst war, 374 Primärschulen unter 484 Lehrern und Lehrerinnen mit 14,000 Schülern auf eine Bevölkerung von 170,000 Seelen, während Paris im Jahre 1844 bei seiner ungeheuern Bevölkerung kaum 24,137 Schüler zählte. Rom hat aber neben den genannten Schulen noch viele Privatschulen, und Rettungsanstalten, wo Schulen bestehen. Auf dieses gestützt kann Gaume mit Recht sagen: **tels sont en abrégé**

les moyens, que Rome emploie pour dissiper l'ignorance dans les classes inférieures de la société: c'est ainsi, que la mère des églises répond encore aujourd'hui à ceux, qui osent l'accuser d'être stationnaire, rétrograde et ennemie des lumières. Zu bedauern ist, daß unser Verfasser nur von dem Schulwesen zu Rom spricht, in dem übrigen Italien dagegen nichts davon erwähnt, während er die Wohlthätigkeitsanstalten überall genau beachtet.

Für die Auffassung der Volksgebräuche, namentlich der religiösen, sowie auch der verschiedenartigen Festlichkeiten hat Gaume viel Sinn und Gemüth. Es freut ihn sichtlich, wenn er eine gemüthliche Volkssitte irgendwo beobachten kann. So erzählt er Bd. **III. p. 139**, daß in Rom ein Brauch bestehe, vermöge dessen die Kinder, wie bei uns an das Christkind, so an den hl. Aloysius, den Lieblingsheiligen der römischen Jugend, Briefe richten mit der Adresse: „**Al santo giovane Luigi Gonzaga in Paradiso.**" In diesen Briefen legt die Jugend ihre frommen Wünsche und Gebete an den heiligen Aloysius nieder; sie werden auf einen Altar gelegt und dann verbrannt, daß ihr Inhalt im Rauche zum Himmel aufsteige. Gaume lobt namentlich auch die Veranstaltungen, welche zur Aufrechthaltung der Sittlichkeit in Rom getroffen. Er stellt auch den Zustand der Sittlichkeit daselbst gegenüber den Hauptstädten als einen günstigen dar. Bd. **III. p. 143** sagt er: „Man kann behaupten, daß Rom trotz der schlimmen Lehren und noch schlimmern Beispiele, die ihm beständig von Außen zuströmen, immer noch **par excellence** die heilige und heiligende Stadt ist. Nicht als ob alle Einwohner Heilige seien, dieses zu behaupten, wäre

absurd. Indessen bleibt ihnen mitten in ihren sträflichen Neigungen eine Eigenschaft, ein Gut, eine ausschließliche Frucht der Erziehung und der christlichen Angewöhnungen, nämlich der Gewissensbiß. Es sagte mir Einer der einsichtigsten Männer: „„Wie ihr Franzosen, so haben auch wir das Unglück, Sünden zu begehen, aber wir können nicht wie ihr unter Gewissensbissen leben.““ Früher oder später endet dieser Stachel des Gewissens damit, daß er den Schuldigen wieder zurückführt auf den Weg der Tugend und dem christlichen Element in dem letzten Lebenskampfe einen entscheidenden Sieg verschafft.“ Er führt das Urtheil eines italienischen Carbonari über seine Landsleute an, dahin lautend: „**ces Italiens, on n'en peut rien faire; vous croyez les avoir gagnés, mais qu'ils aient seulement un accès de fièvre ou qu'ils entendent un bon sermon, tout est fini; et les voilà retournés à confesse.**“ — Dieses Urtheil, das von unserem Franzosen wie von dem Italiener, den er anführt, ausgesprochen wird, ist auf die Erfahrung gegründet und nicht blos auf oberflächliche Wahrnehmung. Es ist dieses auch sehr leicht denkbar, und bestätigt sich auch in unserem Oberschwaben, wo sich die äußere Kirchlichkeit wenigstens einem großen Theile nach, nicht aber die Sittlichkeit gegen die äußern Einflüsse zu erhalten wußte. Eine geringe Versuchung bringt sie zum Falle, und ein kleines Fieber macht sie zum Kreuz kriechen; und es gehört zu den Seltenheiten, in der Unbußfertigkeit zu sterben, soviel scheinen sie wenigstens bei ihrer äußern Kirchlichkeit herauszuschlagen.

Der Bericht über die Marcellische Messe Bd. **III.** p. 287 ff. ist ungenau und zum Theil unrichtig. Pabst

Bonifaz **VIII.** ist **ibid. p. 77** zu emphatisch und unbedingt gelobt. Ueberhaupt halten wir dieses fast für den größten Fehler unseres Reiseberichtes, daß er manche Personen, die gerade in den Wurf kommen, und auch Sachen mit zu großer Emphase lobt, und nach der jedem Franzosen eigenen Weise an mancher Stelle mit gewaltigen Phrasen um sich wirft, wo einfache Ausdrücke dasselbe erreichen würden. Doch dieses muß man einem Franzosen zu Gute halten, so wie auch eine gute Portion Nationaleitelkeit, die immer Gelegenheit sucht und sie leicht findet, um sich etwas zu spreizen. Wie richtig er aber doch bei all' dem urtheilt, wenn man ihn recht versteht, zeigt unter Anderem eine Bemerkung, die er Bd. **III. p. 641** über die politischen Zustände Italiens und die Einheitsbestrebungen daselbst sagt. Er schließt seine Reflexion mit den Worten: „**Pour l'Italie cette utopie recèle dans son sein la guerre civile, la perte de la liberté et la spoliation du Saint siège.**" Wir sehen heute die Erfüllung hievon.

Ich kann nicht von diesem Werke scheiden, ohne noch ein Paar Worte von dessen Bericht über die Katacomben zu sagen. Der Verfasser hat diesem unterirdischen Rom, das er auch fleißig besuchte und durchwanderte, eine solche Bedeutsamkeit beigemessen, daß er zur Beschreibung dieses Theils von Rom einen eigenen Band, nämlich den vierten, bestimmte. Die Katacomben sind in der That für das christliche Alterthum von dem größten Interesse, und eine so genaue Beschreibung, wie sie Gaume gegeben hat, die auf unmittelbarer Anschauung eines Sachverständigen beruht, macht auf gebührende Beachtung Anspruch. Dieselbe kann allen Freunden des christlichen Alterthums empfohlen werden. Uns ist kein Werk bekannt, in welchem gründ-

licher und umfassender über diesen Gegenstand gehandelt wurde.

Zuerst spricht der Verfasser von der Frage, ob die Katacomben heidnischen oder christlichen Ursprungs seien? Die Archäologen Bosio, Aringhi und Boldetti sind der Ansicht, die Katacomben seien heidnischen Ursprungs. Es seien von den Heiden herrührende unterirdische, in weiten Gängen fortlaufende Steinbrüche und Sandgruben (**latomiae, arenariae**). Diese hätten die Christen in den Zeiten der Verfolgung aufgesucht, und dieselben wie zu den Versammlungen, so zu den Begräbnissen benützt. Der Jesuit Marchi dagegen behauptet, die Katacomben seien rein christlichen Ursprungs und stehen mit den Steinbrüchen und Sandgruben der Heiden, deren allerdings viele vorhanden waren, in keiner Beziehung. Letztere Ansicht scheint die entscheidenden Gründe für sich zu haben; wir bedauern, dieselben nicht anführen zu können, weil es zu weitläufig wäre.

Gaume beschreibt in einer geordneten Reihenfolge eine Katacombe um die andere. Er hält sich dabei an die alten Hauptstraßen Roms, um die sich die Katacomben herum gruppiren. In den Katacomben beachtet er besonders die verschiedenen Inschriften, die Frescogemälde in den unterirdischen Kapellen und die Bildhauerarbeiten. Er verflicht in die Beschreibung der Katacomben ganz schön eine Geschichte der alten christlichen Kunst, sowohl der Bildhauerei als der Malerei. Diese Beschreibung belebt er dadurch, daß er bei jeder Katacombe irgend einen oder mehrere Martyrer, die in derselben einen Begräbnißplatz gefunden, nach ihrem Leben und Martyrthum kurz schildert. Wenn auch bei mancher Katacombe so ziemlich das Gleiche

wiederkehrt, so gibt doch der Verfasser in der Darstellung eine Mannigfaltigkeit, die nicht ermüdet. Diesem Bande ist ein Plan der Katacombe des hl. Calixtus beigegeben, so wie einiger Gegenstände, Inschriften, Gräber u. dgl., wie dem ersten Bande ein Plan der Stadt Rom beigefügt ist.

Wir schließen unsere Anzeige über dieses wichtige Werk mit der Bemerkung, daß es geeignet ist, viele falsche Urtheile zu berichtigen, an die Stelle frivoler Aburtheilungen würdigere Beurtheilungen und Ansichten zu setzen, und daß es ganz besonders geeignet ist, jeden Leser ganz angenehm zu unterhalten und zu belehren. Jeder, der Gelegenheit hat, dürfte dasselbe zur Hand nehmen und wir zweifeln nicht, er wird es nicht mehr weglegen, bis er es ganz gelesen hat. Es ist auch den deutschen Lesern zugänglich gemacht durch eine Uebersetzung, die bei Manz in Regensburg erschienen ist. Nach dem ersten Bande zu urtheilen, die weitern sind mir in der deutschen Uebersetzung nicht zur Hand gekommen, ist dieselbe gelungen und brauchbar.

Bendel, Stadtpfarrer.

3.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Εἰρηναίου, ἐπισκόπου Λουγδούνου ἐλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως βιβλία πέντε. Sancti Irenaei, episcopi Lugdunensis, detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis, seu contra omnes haereses libri quinque. Accedunt et Irenaei et Gnosticorum fragmenta. Textum

graecum et latinum nova codicum collatione recognovit et annotationibus aliorum et suis illustravit, praeterea indices et prolegomena adjecit Adolphus Stieren, Theol. Licent. et Philos. Doctor, in universitate literarum Jenensi Theol. Prof. e. o., societatis historicae Lipsiensis sodalis ordinarius. Lipsiae, Weigel 1848. Tom. I. Pars I, VIII et 320 pp. T. II. Pars I, VIII et 528 pp. Preis 8 fl. 12 kr.

Es sind jetzt nahezu 140 Jahre verflossen, seit die Mauriner-Ausgabe der Schrift des h. Irenäus gegen die Ketzer, von Renatus Massuet besorgt, in 2 Foliobänden zu Paris erschien. Um die gleiche Zeit (1710) entdeckte der Tübinger Kanzler Christoph Matthäus Pfaff zu Turin vier Fragmente, die er dem hl. Irenäus zuschreiben zu sollen glaubte und im Jahre 1715 im Haag veröffentlichte. Dieselben sind auch in den Venetianer Druck der Mauriner-Ausgabe v. J. 1734 aufgenommen. Da aber diese Edition, sowohl der Pariser als der Venetianer Druck, höchst selten geworden ist, so gab schon dieser Umstand, zusammengenommen mit der ungemeinen sowohl historischen als dogmatischen Wichtigkeit des Irenäischen Werkes, vollgenügende Berechtigung zu einer neuen Ausgabe desselben. Dazu kommt, daß über die Geschichte und Lehre der Gnostiker, also gerade über den Inhalt des Irenäischen Werkes, seit ungefähr 30 Jahren, nach langem Schlummer, sehr viele neuen Untersuchungen angestellt und bedeutende Resultate gewonnen worden sind; so daß jetzt eine Reihe von Stellen des hl. Irenäus besser und richtiger erklärt werden kann und muß, als es früher, selbst von dem hochverdienten Massuet, geschah und geschehen konnte. Eine

neue Ausgabe des hl. Irenäus ist also doppelt motivirt, und wir beeilen uns darum, die Freunde der Kirchengeschichte und Patristik auf das vorliegende Unternehmen, dessen zwei erste Lieferungen uns erst vor wenigen Wochen zukamen, anmit aufmerksam zu machen.

Um die Mauriner Ausgabe in Zukunft den Besitzern der neuen entbehrlich zu machen, will Prof. Stieren in letztere Alles aufnehmen, was in ersterer irgend jetzt noch Lesens- und Beachtenswerthes enthalten ist, so daß seine Ausgabe in 2 Theile zerfällt, wovon der erste den Text sammt Noten, der zweite den sogenannten **Apparatus**, d. i. eine Sammlung von Dissertationen u. dgl. enthalten soll.

Herr Stieren beschäftigt sich schon seit lange mit speziellen Studien über Irenäus. Schon i. J. 1836 erschien von ihm die Dissertation **de Irenaei adversus Haereses Operis fontibus, indole, doctrina et dignitate, Comment. hist. crit. Goetting. 4.**, — eine gekrönte Preisschrift; sofort berührte er in seiner Abhandlung **de Ptolemaei Gnostici ad Floram epistola (Jenae 1843)** wenigstens theilweise wiederum die Irenäische Geschichte der Gnostiker; gab weiterhin in der Encyklopädie von Ersch und Gruber (II. Sektion, Bd. 23) in dem Artikel „Irenäus“ eine sehr hübsche und verhältnißmäßig ausführliche Monographie dieses Kirchenvaters; veröffentlichte schon i. J. 1847 einzelne Resultate einer neu unternommenen Texteskritik in dem Programm **de Codice *Vossiano* seu *Burelliano*, quo continentur Irenaei libri V adversus haereses**, und ging endlich so vorbereitet an die wirkliche Herausgabe der Werke des hl. Irenäus.

Seine Verdienste erstrecken sich hier zuerst auf den

Text. a) Bei den noch griechisch vorhandenen Stücken desselben, welche Epiphanius aufbewahrt hat, wurde ein Coder des letztern aus der Rhedigerianischen Bibliothek zu Breslau, eine Minuskelhandschrift, von H. Stieren verglichen, und die erfundenen Varianten in den Noten beigegeben. Ein Fac simile dieses Breslauer Coder ist auf Taf. II. Nr. 4 mitgetheilt. b) Die uralte lateinische Version, welche jetzt fast in dem ganzen Werke Textesstelle vertritt, wurde durch Benützung des sehr guten **Codex Vossianus** oder **Burellianus** (wovon oben) aus Leyden, welchen zwar schon Grabe, aber nicht gehörig und nicht richtig gebraucht hatte, vielfach emendirt, und auch von dieser alten Handschrift auf Taf. I. und II. Nr. 1 und 2 Proben gegeben. Außerdem standen c) dem H. Stieren sehr viele alte Ausgaben des Irenäus, darunter die **princeps**, mit vielen Randbemerkungen, Conjekturen und Varianten, von verschiedenen älteren Gelehrten beigeschrieben, zu Gebote. d) Unter den griechischen Text und die alte lateinische Version stellte sofort Stieren auch die von Massuet aufgenommene Uebersetzung der griechischen Fragmente durch Jakob Billius, aber nicht ohne sie an vielen Stellen zu verbessern.

Was sodann zweitens die Noten anlangt, so enthalten diese nicht nur alles Gute aus den Noten der früheren Editoren, sondern es sind auch sehr zahlreiche neue Anmerkungen von H. Stieren selbst beigegeben und darin namentlich viele Stellen ans den Werken Neander's, Baur's u. A. über die Gnosis, zur Erklärung des Irenäischen Textes aufgenommen worden, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir gerade in den Noten das Hauptverdienst der neuen Ausgabe erblicken.

Viel weniger war drittens in Betreff des **Apparatus** zu thun übrig. Massuet hatte hier fast alles Wünschenswerthe geleistet und Herr Stieren darum in der vorliegenden ersten Abtheilung des 2. Bandes nur mehr Weniges beifügen können, nämlich:

a) eine kurze eigene Abhandlung über die Angriffe Semler's auf die Aechtheit des Irenäischen Werkes;

b) die Abhandlung von Christian Walch, gegen Semler, zur Vertheidigung dieser Aechtheit;

c) eine kurze Erklärung des Josephus Pasinus ɪc. über die Irenäischen Fragmente;

d) einen Brief über dieselben von Pfaff an Erhard Kapp in Leipzig.

Der Druck, sowohl der griechische als lateinische, ist hübsch, und das ganze Unternehmen sehr zu empfehlen.

Hefele.

Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Bukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einunddreißigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1849.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Ketzertaufe.

Bei der Stellung, welche die jüngsten Neuerer im religiösen Gebiete gewonnen haben und noch gewinnen werden, müssen die häufigen Conversionen zur Kirche die alte Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe in Erinnerung bringen. Deutschkatholiken, Freikirchler, Neugläubige und wie sie alle heißen und noch heißen werden, welche endlich im Begriffe stehen, die Reformation vollends zum Abschlusse zu bringen, haben die Stellung öffentlicher Kirchendiener gewonnen und werden allem Anscheine nach dieselbe vorläufig nicht nur nicht verlieren, sondern befestigen und näher gestalten. Sie führen freies Kirchenregiment, halten Gottesdienst, predigen, taufen, trauen 2c — Alles nach eigenem Ermessen, nach selbst verfertigtem Glaubenssymbol; und sie werden sich in dieser Stellung behaupten, werden ihren Einrichtungen gewisse Ordnung und Regel geben, soweit es an sich möglich ist, und sich wohl geraume Zeit hindurch als christliche Ge-

meinschaften geriren. All' dies Volk aber hat, wie hoffentlich Niemand mehr bezweifelt, sich entschieden losgesagt vom christlichen Bewußtsein, hat von der ganzen christlichen Glaubenslehre lediglich Nichts behalten. Es kann daher kein Zweifel sein, daß ihren sogen. gottesdienstlichen Handlungen der Charakter christlicher Liturgie durchaus abzusprechen sei.

Alles Uebrige nun ist gleichgültig; man kann die Comödie ruhig spielen lassen, bis sie von selbst aufhören wird. Wichtig aber ist die Vornahme der Taufe. Wie die meisten liturgischen Handlungen, wird auch die Taufe der Christen bei genannten Leuten nachgeahmt. Nachgeahmt. Es ist bloße Nachahmung; von der Sache selbst ist dabei nicht die Rede. Wer in einer der modernen „freien Kirchen" getauft wird, wird in Wahrheit nicht getauft. Es fehlt hier nicht nur der Glaube, sondern auch die Intention, vermuthlich auch die Form. Wie nun? Wenn Kinder, welche solchen Sektirern geboren und sofort von denselben getauft werden, später zum Christenthum zurückkehren, und in die Kirche eintreten, was hat alsdann zu geschehen? Die Antwort ist bekannt. Weil solche Menschen nicht getauft sind, so sind sie — nicht wieder zu taufen, sondern überhaupt zu taufen. Diese Antwort, sage ich, ist bekannt, und ihre Richtigkeit ist gewiß, denn die dogmatische Bestimmung, welche hieher gehört, ist deutlich und keinem Mißverständniß unterworfen; und die diesfallsige Lehre und Anordnung der Kirche haben auch die verschiedenen christlichen Confessionen beibehalten. Insofern genügte es, auf die Sache einfach aufmerksam zu machen, die Lehre von der Ketzertaufe einfach in Erinnerung zu bringen, um Diejenigen, die es angeht, zu ermahnen, daß

sie das Erforderliche nicht unterlassen, wenn je Solche, die von modernen Sektirern getauft, also in Wahrheit nicht getauft sind, in die christliche Gemeinschaft eintreten.

Ich halte jedoch dafür, nicht Ueberflüssiges zu thun, wenn ich der Berührung genannter Frage eine etwas nähere Erörterung beigebe. Auf wichtige und in's Leben eingreifende Fragen, wie die von der Ketzertaufe ist, genügen nicht einfach dogmatische, sondern nur motivirte, geschichtlich begründete und vor der Vernunft gerechtfertigte Antworten.

Die Frage ist: gelten die Ketzertaufen? ist derjenige, der von einem Häretiker getauft worden, wirklich getauft, so daß er ohne Weiteres als Glied der Kirche gelten muß, oder wenn er außerhalb der Kirche geboren und erzogen ist, nicht getauft zu werden braucht, so er etwa Mitglied der Kirche werden will?

1. Die dogmatische, vom Tridentinum gegebene Antwort auf diese Frage ist eine bedingte. Sie lautet (**Sess. VII. c. 4. de bapt.**): Ja, wenn die Taufe 1) in der nothwendigen Form, nämlich auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes unter Begießung des Täuflings mit natürlichem Wasser, und 2) im Sinne der Kirche d. h. mit der Intention verrichtet ist, das zu thun was die Kirche thut, indem sie tauft. Näheres hat das Concilium nicht bestimmt. Zur Erläuterung aber diene für's Erste die Bemerkung, es wollte nicht blos die von eigentlich sogen. Häretikern, sondern überhaupt die von außerkirchlichen Menschen, auch Juden und Heiden, vorgenommene Taufe, unter der angeführten Bedingung, für gültig erklärt werden, — eine Behauptung, wozu die authentische Erklärung des **Catechismus rom.**

(**P. II. c. II.** qu. 23) berechtigt [1]). Für's Zweite liegt in der angeführten positiven Bestimmung eine weitere, negative, daß nämlich eine von Häretikern verrichtete Taufe als nicht vollzogen, als gar nicht seiend anzusehen sei, wenn bei deren Vornahme irgend eines der genannten Requisite, Materie, Form oder Intention, gefehlt hat.

In dieser bedingungsweisen Fassung der Antwort liegt für die Praxis die Folgerung, daß bei Conversionen von Häretikern und Schismatikern immer nach der Taufe, dem Taufenden und der Taufhandlung, zu fragen sei. — Was dies betrifft, so könnte man einwenden, derselbe Zweifel müsse stattfinden, wenn ein Nicht-Häretiker, Laie oder Priester, tauft. Allein bei Taufen, welche Mitglieder der Kirche (Rechtgläubige) vorgenommen haben, wird das Vorhandensein genannter Requisite nothwendig vorausgesetzt [2]), und daher die Gültigkeit derselben ohne Weiteres angenommen, wenn nicht offenbare und direkte Beweise des Gegentheils, oder wenigstens triftige Gründe zu Zweifeln vorliegen. Bei Taufen dagegen, welche von Häretikern vorgenommen sind, wird zwar nicht geradezu das Gegentheil vermuthet, darf aber auch nicht ohne Weiteres das Gleiche angenommen werden, wie bei den von Rechtgläubigen verrichteten, denn es gibt unendlich verschiedenartige Häretiker, und kann also namentlich auch solche geben, ja gibt, nach dem Zeugniß der Geschichte, solche, die bei Vornahme der Taufe irgend eines oder einige, oder alle Requisite unterlassen, welche die Kirche zur Gültigkeit der Taufe macht; und da man bei Häretikern nie mit Sicher-

---

1) „Nam et Judaeis quoque, infidelibus et haereticis, cum necessitas cogit, hoc munus permissum est etc."

2) Vgl. c. 3. X. de presbyt. non bapt. (3. 43).

heit weiß, was sie glauben, was Grund und Charakter ihres religiösen Lebens sei, so muß die Kirche bei jeder von Häretikern vorgenommenen Taufe Solcher, welche Mitglieder der Kirche werden wollen, fragen, ob bei deren Vornahme alles Nöthige, Materie, Form und Intention, vorhanden gewesen sei [1]).

Diese Folgerung aus vorliegendem Dogma, deren Richtigkeit indessen schon an sich einleuchtet, wird, mitsammt dem Dogma selbst, im Folgenden die nöthige Erklärung und genügende Rechtfertigung empfangen. Indem wir an diese Erklärung und Rechtfertigung, an die Erörterung des vorgelegten Dogma gehen, haben wir mit der Geschichte zu beginnen und die Geschichte unseres Dogma zu verfolgen, denn das erste Moment der Begründung eines Dogma liegt immer in dessen Geschichte.

2. Wie alle unsere Dogmen, so enthält auch das in Frage stehende eine Lehre, welche von jeher Lehre der Kirche gewesen ist. Gehen wir vom Tridentinum rückwärts, so begegnet uns zunächst das **Concilium Florentinum**, genauer: das **Decretum Eugenii IV. ad Armenos** vom Jahr **1439**. Nachdem dasselbe das Sakrament der Taufe erklärt, gesagt hat, welches die Materie, welches die Form sei, und nachdem es die Gültigkeit der griechischen Taufweise anerkannt hat, fährt es also fort [2]): „Verwalter dieses Sakramentes ist der Priester, zu dessen

---

1) Im 16. Jahrhundert haben viele Katholiken convertirende Häretiker ohne Ausnahme bedingungsweise getauft. Das war zu viel. Mehrere Concilien (Rotom. a. 1581, Remense a. 1583, Aquiense a. 1585, Tolos. a. 1590, Narbon. 1609) haben es verbieten müssen. (Thomassin) In Synodos de baptismo haeret. dissertat. §. 46 bei Migne Patrol. T. III. p. 1245, A.

2) *Harduin* Acta Concil. T. IX, p. 438.

Amt das Taufen gehört. Im Fall der Noth aber kann nicht nur der Priester oder Diacon, sondern auch ein Laie, selbst ein Weib, ja auch ein Heide und Ketzer taufen, so er nur die Form der Kirche beobachtet und das zu thun (zu vollbringen) gedenkt, was die Kirche thut.“ Wollte in dieser Bestimmung ein Widerspruch gegen die Tridentinische erblickt werden, weil letztere nur die Ketzer, nicht auch die Heiden nennt: so ist hierauf bereits oben geantwortet; und es ist leicht zu sehen: statt daß die beiden Bestimmungen sich widersprechen, dient vielmehr die florentinische dazu, die spätere tridentinische gegen beschränkende Auffassung und Mißverständniß zu schützen und so die Interpretation des **Catechismus romanus** zu rechtfertigen und zu bestätigen. Es ist klar: das Tridentinum hat deßhalb nur die **haeretici** genannt, weil ihm in Betreff der vorliegenden Frage jeder außerhalb der Kirche stehende Mensch die gleiche Geltung hatte. In dieser Form erscheint denn auch das Dogma nach der Bestimmung des **Conc. Lateranense IV.** v. J. 1215. Das Sakrament der Taufe, heißt es hier, wirkt zum Heile, von wem immer es, wenn nur in rechter Weise, in der Form der Kirche, gespendet wird [1]). — Alle Dokumente aus dem Mittelalter geben Zeugniß, der Glaube von der Gültigkeit der Ketzertaufe in der angegebenen Weise sei in genannter Zeit allgemeiner und unangefochtener Kirchenglaube gewesen [2]). Ebenso zahlreich und sicher sind die Zeugnisse für das Vorhanden-

---

1) *Harduin* l. c. T. VII, p. 17.

2) Vgl. Decret. Grat. III, D. 4 de consecr. und II. C. 1. qu. 1. Joann. Duns Scot. ad Sentent. IV, D. 5. S. Thom. Aqu. Summ. III, qu. 68 art. 5. Bonavent. Breviloqu. P. VI, c. 5. Petr. Lomb. Sent. IV, d. 5. u. s. w.

sein desselben Glaubens aus der vormittelalterlichen Zeit, bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts hinauf. Es sei nur des Vincentius von Lerin [1]), des heil. Augustinus [2]), des h. Hieronymus [3]), sowie der beiden Concilien zu Nicäa v. J. 325 [4]), und zu Arles v. J. 314 [5]), gedacht. Die Bestimmungen des Nicänischen Concils sind nicht ganz klar, und wir sind, um ein Verständniß derselben zu erzielen, zu Combinationen angewiesen. Es gehören hieher **Can. 8** und **19**. Ersterer lautet [6]): „In Betreff derjenigen, welche sich selbst die Reinen nennen (die Isidor'sche Uebersetzung hat statt **Cathari** *Novatiani*), beschließt die h. Synode, daß denselben, wenn sie zur kath. Kirche zurückkehren, die Hände aufgelegt werden, und sie dann so im Klerus bleiben sollen. Nur haben sie vor Allem schriftlich zu bekennen, daß sie alle Dogmen der kath. Kirche annehmen wollen" u. s. w. **Can. 19** aber lautet [7]): „In Betreff der Paulianisten, wenn solche ihre Zuflucht zur kathol. Kirche nehmen, ist bestimmt, daß sie durchaus wieder getauft werden. Gehörte Einer von ihnen bisher (sc. als Paulianist) zum Klerus und war unangefochten und un-

1) Commonitor. c. 9 ff.

2) In mehreren Schriften, besonders De baptismo contra Donatistas.

3) Advers. Luciferianos.

4) Harduin, Conc. T. I. p. 326. 331.

5) L. c. p. 265.

6) *Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς Καθαροὺς ποτε, προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ κτλ.*

7) *Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἶτα προσφυγόντων τῇ καθοχικῇ ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος κτλ.* — Ob unter den *Παυλιανίσαντες* nicht blos die Paulianisten, *Παυλιανοὶ*, sondern alle diejenigen zu verstehen seien, welche mit den Paulianisten übereinstimmten, muß dahin gestellt bleiben.

tadelig, so mögen ihm, nachdem er die Taufe empfangen, von einem Bischof der kathol. Kirche die Hände aufgelegt (d. h. er auch in der Kirche als Kleriker angestellt) werden.“ Im entgegengesetzten Falle nicht u. s. w. Nehmen wir, ohne uns in verwickelte und verwickelnde historische Fragen einzulassen, diese Canones einfach wie sie liegen, so scheint nur der letztere unsere Frage zu berühren, und zwar nur der erste, in der Note ausgehobene Satz; denn was noch folgt, betrifft offenbar eine ganz andere Frage, die Frage nämlich, wie es mit denjenigen Paulianisten zu halten sei, welche als Paulianisten Kleriker gewesen. Demnach ginge die Nicänische Bestimmung einfach dahin: die Paulianisten müssen, wenn sie zur Kirche zurückkehren, getauft werden; folglich andere Häretiker — nicht. Aber warum nennt Can. 8 nur die Katharer oder Novatianer als solche Häretiker, welche bei der Rückkehr zur Kirche nicht getauft zu werden brauchen? Antwort: dieser Canon berührt gar nicht unsere Frage. Er hat es mit etwas ganz Anderem zu thun, nämlich mit der Frage, wie es mit Novatianischen *Klerikern* bei etwaiger Conversion zu halten sei [1]). Daß hierauf die Antwort folgen mußte, *jedenfalls* brauchen sie nicht getauft zu werden, erklärt eben Can. 19, wenn er bestimmt, nur *die Paulianisten* müssen bei der Rückkehr zur Kirche wieder getauft werden. Die Frage, welche sich hier aufdrängt, warum in Betreff der Paulianisten allein eine Ausnahme gemacht worden, beantwortet Innocenz I. mit der Erklärung, die Paulianisten

1) Hiernach muß die gewöhnliche Auffassung der genannten beiden Canones, speciell des Can. 8, eine Auffassung, wie sie sich schon bei Innocenz I. findet, als Mißverständniß erklärt werden.

seien die einzigen Häretiker gewesen, welche nicht im Namen des V. u. d. S. u. d. h. G. getauft haben [1]). Tauften sie nicht in dieser Weise, so tauften sie gar nicht; die von ihnen Getauften waren nicht getauft, und mußten folglich bei Conversionen nicht wiedergetauft, sondern einfach getauft werden, während die Taufe der übrigen Häretiker, weil im Namen des dreifaltigen Gottes verrichtet, gültig war. Hiernach ist das ἀναβαπτίζειν, wieder taufen, des Conciliums zu erklären und zu verstehen. Es konnte dieser Ausdruck gebraucht werden, da die Paulianisten zwar ungültig, aber dennoch getauft haben. — Alles zusammen genommen, so lehrt, wie Jedermann sehen muß, das Concilium v. Nicäa genau dasselbe, was wir als Dogma erkannt haben. Dasselbe ist der Fall mit dem bereits erwähnten Concil v. Arles. Dieses bestimmt nämlich in **Can.** 8 [2]): „wenn ein Ketzer zur Kirche kommt, so frage man ihn nach dem Symbolum. Gewinnt man die Ueberzeugung, er sei auf den Namen des V. rc. getauft, so lege man ihm blos die Hand auf, damit er den heil. Geist empfange. Bekennt er aber auf solche Frage nicht diese Trinität (d. h. ist er nicht auf sie getauft), so werde er getauft."

Hiernach muß als ausgemacht gelten, zu Anfang des 4. Jahrhunderts sei in der Kirche und nach kirchlicher

---

1) Innoc. I. Epist. XXII. (ad Episcop. Macedon.) n. s. *Harduin* T. I. p. 1018.

2) . . „Placuit, ut ad ecclesiam si aliquis haereticus venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et F. et Sp. s. esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum sanctum. Quodsi interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur."

Entscheidung die von Ketzern ertheilte Taufe als gültig erkannt worden, wenn solche nur im Namen des dreifaltigen Gottes ertheilt gewesen. Diese Wahrheit wird natürlicher Weise nicht im Mindesten durch den Umstand zweifelhaft, daß noch später, selbst im 5. Jahrhundert, einzelne wenige Kirchenlehrer anderer Ansicht waren, wenigstens sich unentschieden und mißverständlich aussprachen [1]). Folglich ist zu Anfang des 4. Jahrhunderts die Kirchenlehre in Betreff der Ketzertaufe dieselbe gewesen, als im 16. Jahrhundert; die zu Trient repräsentirte Kirche hat nur wiederholt was bereits von der zu Arles und Nicäa repräsentirten ausgesprochen war. — Ganz identisch sind indeß die genannten kirchlichen Bestimmungen doch nicht. Die dem 4. Jahrhundert angehörige hat ein Moment mehr, aber auch wieder eines weniger, als die dem 16. angehörige. Der angeführte Canon des Concil. v. Arles erwähnt einer **manus impositio**. Diese **manus impositio** fehlt nie, wo in der alten Zeit von der Aufnahme Solcher

---

1) Oder auch, möchte ich beisetzen, mißverstanden wurden. Vgl. *Natal. Alex.* H. E. Saecul. III. Dissert. XII. art. 4. §. 2. *Ballerinii* de vi ac rat. prim. rom. pont. cap. XIII. §. 9. n. 54. *Perrone,* Praelect. dogm. Tract. de Sacram. in gen. cap. 3 de ministro sacr. Vgl. hierüber (Thomassin) In synodos de baptism. haeret. Dissert. §. 38—42 bei Migne Patrol. T. III. p. 1240 ff. Besondere Beachtung verdient hiebei Can. 7. Concil. C. T. v. J. 381 oder vielmehr Can. 95 Synod. Trull. (Harduin T. I. p. 812). Derselbe nennt mehr Häretiker als zu Taufende (bei etwaiger Conversion), als das Conc. Nicaenum genannt hat. Darüber wundert sich Thomassin. Allein es erklärt sich leicht. Ohne Zweifel haben diese Häretiker: Eunomianer, Montanisten, Sabellianer rc., theils die kirchliche Form, in der sie noch zur Zeit des Nicaen. tauften, nachher mit einer andern vertauscht, theils (wie die Eunomianer) gleich von vorneherein sich einer andern bedient.

die Rede ist [1]), die von Ketzern getauft worden, und spielt eine Hauptrolle in unserer Frage. Die spätern kirchlichen Bestimmungen dagegen, schon jene des 4. Lateran-Concils, sprechen von derselben nicht. Um diese Differenz erklären und würdigen zu können, müßten wir wissen, was fragliche Handauflegung sei. Die Theologen sind darüber nicht einig. Im Folgenden wird indessen, wie man zu hoffen wagt, genügend bewiesen werden, es sei die Firmung. Dies nun vorausgesetzt, so erklärt sich erwähnte Differenz auf einfache Weise. Der alten Kirche standen Ketzer gegenüber, welche Bischöfe hatten und, wie alle übrigen Sakramente, so auch die Firmung verwalteten. Dies war später, wie auch noch heute, nicht mehr der Fall. Demgemäß mußte in der alten Kirche die Frage entstehen, ob die von Ketzern ertheilte Firmung ebenso wie die Taufe gültig sei; und da diese Frage zu verneinen war, so mußte ausdrücklich angeordnet werden, daß bei Conversionen zwar nicht die Taufe, wohl aber die Firmung zu ertheilen sei. In der spätern Kirche war diese Anordnung nicht mehr nöthig, wie sie es auch noch heute nicht ist. Darum fiel sie weg. Folglich ist fragliche Differenz unwesentlich, hebt die Gleichheit der alten und neuen Lehre der Kirche nicht auf. — Aber die Kirchenlehre des 4. Jahrhunderts enthält auch ein Moment weniger, als die der spätern Zeit. Die letzten drei dogmatischen Entscheidungen erklären, wie wir gesehen, nicht nur die von Ketzern, sondern auch die von Juden, Heiden, kurz von Nicht-Christen ertheilte Taufe für gültig. Davon

1) Die χειροθεσία indessen, deren in Can. 8 des Conc. Nic. Erwähnung gethan ist, gehört nicht hieher; sie ist die zur Priesterweihe gehörende Händeauflegung.

ist im 4. Jahrhundert noch nicht die Rede. Gewöhnlich führt man jene bedeutende Neuerung (wenn es überhaupt eine Neuerung ist) auf Nikolaus I. zurück, denn bei ihm findet sich zum ersten Mal die ausdrückliche Erklärung, daß auch die von Juden und Heiden wenn nur im Namen der heil. Dreifaltigkeit verrichtete Taufe gültig sei[1]). Man kann dies zugeben. Wollte aber hiemit die Meinung sich verbinden, von Nikolaus sei ausdrücklich das Gegentheil festgesetzt gewesen, so wäre entschieden zu widersprechen. Es hat zwar einigen Schein, wenn man sich auf einen Brief (Ep. V) Gregors III. an Bonifacius (v. J. 738) beruft, denn daselbst heißt es ausdrücklich, Bonifacius soll die von Heiden Getauften wieder taufen. Allein dieser Schein schwindet, wenn man die Worte genauer betrachtet. Bonifacius erhält den Auftrag, die von Heiden Getauften im Namen der Dreifaltigkeit zu taufen[2]). Dieser Beisatz macht klar, der Auftraggeber, Papst Gregor, habe (ohne Zweifel mit Recht) vorausgesetzt, die Heiden taufen, wenn sie taufen, nicht im Namen des dreifaltigen Gottes d. h. taufen gar nicht; wie Jedermann, nicht blos der Heide, gar nicht tauft, wenn er nicht in jenem Namen tauft. Dem zu Folge hat Gregor die von Heiden ertheilte Taufe nicht deßhalb verworfen, weil sie von Heiden, son-

1) Resp. ad consulta Bulgaror. c. 104 (vom J. 866): „A quodam Judaeo nescitis, utrum Christiano, an Pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de iis sit agendum consulitis. Hi profecto, si in nomine sanctae trinitatis . . . baptizati sunt, . . constat, eos non esse denuo baptizandos. *Harduin*, T. V. p. 383 f. c. 24. D. 4. de consecrat.

2) Quos a paganis baptizatos esse asseruisti, si ita habetur, ut denuo baptizes *in Nomine Trinitatis* mandamus. Harduin T. III. 1868 cf. c. 52. D. 4 de consecr.

dern weil und inwiefern sie nicht in der Form der Kirche, nicht in der rechten Weise verrichtet war; und die aufgerufene Stelle beweist also nicht, was man aus ihr beweisen will: daß vor Nikolaus die von Heiden ertheilte Taufe ausdrücklich und ohne Weiteres als ungültig erklärt und verworfen gewesen sei. Im Gegentheil macht eine andere historische Notiz sehr wahrscheinlich, die Kirche habe schon damals die von Heiden ertheilte Taufe, wenn auch nicht ausdrücklich, als gültig anerkannt, so letztere nur unter Anrufung der h. Dreifaltigkeit verrichtet worden. Gratian nämlich hat ein dem Isidor entlehntes, also in das 7. Jahrhundert verlegtes Dekret, welches wörtlich lautet: „der römische Papst urtheilt, nicht der Mensch, welcher tauft, sondern der Geist Gottes verwalte die Gnade der Taufe, selbst auch dann, wenn der Taufende ein Heide sei [1];" und wir haben keinen Grund, das hohe Alter dieses Dekretes zu bezweifeln, obgleich es sich in der Isidor'schen Dekreten-Sammlung nicht mehr findet [2]). — Erwägen wir die hiemit beigebrachten Daten, so werden wir uns weder zu dem Einen noch zu dem Andern für berechtigt halten, ich meine, weder zu der Behauptung, in der damaligen Kirche sei die von Heiden ertheilte Taufe aus-

1) C. 23. D. 4 de consecrat. Romanus pontifex non hominem judicat, qui baptizat, sed spiritum dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit, qui baptizat.

2) Vgl. c. 59. C. 1. qu. 1 und hiezu die Anmerkung der Corrector. roman. — Besonders instruktiv ist Bened. Lev. Capitul. VIII, 401 verglichen mit V, 6. Erstere Stelle lautet: „Praecipitur ut qui a paganis baptizati sunt, denuo a sacerdotibus in Nom. SS. Trinitatis baptizentur;" letztere aber: „Si quis baptizatus est a presbytero non baptizato, et sancta Trinitas in ipso baptismo invocata fuit, baptizatus est."

drücklich als ungültig, noch zu der entgegengesetzten, dieselbe sei ausdrücklich als gültig erkannt gewesen. So tritt uns die Sache in der That entgegen bei dem h. Augustinus, welcher mit Bestimmtheit zu erkennen gibt, es sei Ungültigkeit einer von einem Nichtchristen ertheilten Taufe nicht ausgesprochen gewesen; ebensowenig aber auch Gültigkeit. Wegen des Letztern nahm Augustin Anstand, sich entschieden für die Gültigkeit solcher Taufen auszusprechen, obgleich er, wie er nicht verhehlt, persönlich geneigt war, dieselbe anzuerkennen. Hätte sich die Kirche irgendwie für die Nicht-Gültigkeit entschieden gehabt, so wäre Augustinus keinen Augenblick unentschieden gewesen [1]). Dürfen wir hier voraus nehmen was später bewiesen werden wird: daß nämlich in der Anerkennung der von Ketzern und Schismatikern ertheilten Taufe die Anerkennung der von Juden und Heiden ertheilten mitbegriffen sei, so ist die Frage, die wir gegenwärtig erörtern, sehr leicht zu entscheiden: die alte Kirche brauchte Juden und Heiden nicht ausdrücklich neben den Häretikern zu nennen: die spätere Kirche aber hat, indem sie dieselben nannte, nichts Neues bestimmt, Nichts hinzugethan. Ein positiver Beweis für die Richtigkeit dieser Antwort liegt in der Fassung der Tridentinischen Bestimmung, nach dem was wir oben darüber beigebracht. — Somit fällt auch diese zweite scheinbare Differenz zwischen der alten und der neuen Kirchenlehre in Nichts zusammen; und wir haben das Resultat: zu Anfang des 4. Jahrhunderts war die Lehre der Kirche in Betreff der Ketzertaufe, genauer: in Betreff der von

---

1) cf. Aug. De bapt. c. Donat. VII, 53 (101) p. 201—202. Contra epist. Parm. II, 13 (30).

außerkirchlichen Menschen ertheilten Taufe ganz dieselbe, welche sie noch heute ist. Aber nicht erst zu Anfang des vierten Jahrhunderts, sondern schon in den allerersten Zeiten der Kirche; die dargelegte Lehre stammt aus dem apostolischen Zeitalter. Dies soll und wird die Geschichte des berühmten Ketzertaufstreites beweisen.

Zu Anfang oder wenigstens in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts hatte Agrippinus, ein Vorgänger des h. Cyprian, die von Ketzern verrichtete Taufe für nichtig erklärt und festgesetzt, daß Solche, die von Ketzern getauft worden, wenn sie zur Kirche zurückkehren, noch ein Mal d. h. erst jetzt getauft werden [1]). Diese Bestimmung wiederholte Cyprian auf einem Concil zu Carthago, wahrscheinlich im Jahr 255 [2]), und hielt sie gegen Solche aufrecht, die der Ansicht waren, daß die Ketzertaufe gültig sei [3]). Ohne Zweifel hat eben dieser Widerspruch gegen den Beschluß des ersten Concils den Cyprian zur Abhaltung eines zweiten, noch in demselben oder in dem folgenden Jahr veranlaßt. Dieses zweite Concil, worauf 71 Bi-

---

1) Cypr. Ep. 71 (ad Quintum), 73 (ad Jubaian.) cf. Ep. 70 (ad Januar.). Ohne Beweis wird gewöhnlich das Jahr 200 angenommen. Nur soviel ist gewiß, daß Agrippinus nicht der unmittelbare Vorgänger Cyprians (vgl. Ep. 55) und daß geraume Zeit, longa aetas, seit dem Episkopat des Agr. verflossen gewesen (Ep. 73).

2) Cypr. Ep. 70 u. 71 cf. Harduin Conc. T. I. p. 153.

3) Ep. 71 (ad Quintum — nach dem genannten ersten Concil geschrieben): Nescio etenim, qua praesumtione ducuntur quidam de collegis nostris, ut putent eos qui apud haereticos tincti sunt, quando ad nos venerint, baptizari non oportere. Et quales super hac re literas fecerimus (näml. Ep. 70 u. 72) ut scires, exemplum earum ad notitiam tam tuam quam coepiscoporum nostrorum, qui illic sunt, pro communi dilectione transmisimus.

schöfe versammelt waren, wiederholte den Beschluß des ersten. Um demselben mehr Kraft zu geben, brachte Cyprian ihn zur Kenntniß des Papstes Stephanus. Ich hoffe, schreibt er dem Papst, auch du werdest, vermöge der Reinheit deiner Religion und deines Glaubens, genehm halten, was ebenso die Heiligkeit fördernd als wahr ist [1]); setzt übrigens bei, es sei ihm nicht verborgen, daß es Einige gebe, die sich schwer dazu verstehen, Meinungen aufzugeben, die sie ein Mal haben, wo dann nur zu sorgen, daß der Friede nicht gestört werde ꝛc. [2]). Aus diesem Beisatz blickt entweder der Wunsch hervor, es möge Stephanus durch seine Auctorität die noch mangelnde und nicht leicht zu erzielende Einstimmigkeit erzeugen, oder das Bewußtsein, daß in Rom eine der Ansicht Cyprians widersprechende Praxis herrsche.

Allein Stephanus stimmt nicht bei, hält vielmehr der Ansicht Cyprians die Tradition entgegen, wornach die von Ketzern vollzogene Taufe gültig sei. Leider ist das Schreiben des heil. Stephanus nicht erhalten. Nur einzelne Stellen und Aeußerungen desselben lernen wir aus Briefen des Cyprian und Firmilian kennen; und selbst dies nicht durchgängig mit Sicherheit. Doch schon das Wenige, was wir sicher als dem Stephanus gehörig erkennen, setzt uns in den Stand, ein entschiedenes Urtheil über die von

1) Ep. 72 (ad Stephan.): Haec ad conscientiam tuam ... pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere, quae et religiosa pariter et vera sunt.

2) Caeterum scimus quosdam quod semel imbiberint nolle deponere, nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria, quae apud se semel sunt usurpata, retinere; qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus etc.

diesem Papst vertretene Ansicht, sowie über den eigentlichen Fragepunkt zu bilden. Hier vorläufig genügt die Kenntniß einer Aeußerung, von welcher absolut gewiß ist, daß sie dem Stephanus gehört. Sie lautet wörtlich: „**Si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad nos, nil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum**“ [1]. — Die meisten Gelehrten vermuthen, Cyprian habe auf dieses päpstliche Rescript mit dem dritten karthagischen Concil (256) geantwortet, welches, von 87 Bischöfen besucht, auf's Neue die Ketzertaufe schlechthin für nichtig erklärte [2]. Diese Vermuthung läßt sich zwar nicht rechtfertigen; im Gegentheil sprechen überwiegende Gründe für die Annahme, genanntes Concil sei abgehalten worden ehe die Antwort des Papstes angekommen. Nichts desto weniger ist gewiß, daß Cyprian auf dieses päpstliche Rescript hin seine Ansicht nicht aufgegeben, vielmehr mit nicht geringer Heftigkeit gegen Stephanus festgehalten habe. Dessen sind Zeugniß der vorhin genannte Brief an Pompejus (**Ep. 74**), der eine scharfe Kritik des päpstlichen Schreibens und gänzliche Verwerfung der darin vorgetragenen Lehre enthält, ein Schreiben an Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, welches, nach der Antwort dieses Letztern [3]), desselben Inhaltes und in demselben Tone, wie das vorige, verfaßt war, und endlich der **76.** Brief (**ad Magnum**), welcher zwar des Stephanus nicht erwähnt, auch mit viel mehr Milde, als die übrigen

1) Cypr. Ep. 74 (ad Pomp.)
2) Harduin Conc. T. I, 159.
3) Unter die Briefe des Cyprian aufgenommen als Epist. 75.

Briefe in dieser Angelegenheit geschrieben ist, aber die alte Meinung Cyprians unverändert vorträgt. Daß dieser heilige Bischof seine (irrige) Meinung vor dem Tode noch abgelegt habe, ist eine leere und unnöthige Vermuthung scrupulöser Theologen aus der spätern Zeit [1]).

Wie so eben bemerkt worden, Cyprian hat in besprochener Angelegenheit auch an Firmilian einen Brief gerichtet, welcher den dargelegten Verlauf der Sache, unter Anschluß des päpstlichen Rescriptes, erzählte, jeden Falls desselben Inhaltes und derselben Richtung war, als das an Pompejus erlassene Schreiben. Cyprian that dies ohne Zweifel, weil er den Firmilian als Meinungsgenossen kannte. Schon früher nämlich, als die Afrikaner, wenigstens früher als Cyprian, hatten auch orientalische Bischöfe, Firmilian an der Spitze, die Richtigkeit der Ketzertaufe conciliarisch ausgesprochen, und angeordnet, daß Ketzer oder von Ketzern Getaufte bei etwaiger Rückkehr zur Kirche getauft werden [2]). Wie dem Cyprian, hat auch ihnen, zu

1) Zwar berichtet Hieronymus adv. Lucifer., die afrikanischen Bischöfe, welche auf dem vorhin erwähnten 3. Concil die Ungültigkeit der Ketzertaufe ausgesprochen, seien sogleich nachher zur alten Sitte zurückgekehrt, ad antiquam consuetudinem revolutos novum emisisse decretum, quo videlicet damnabatur superioris concilii doctrina de baptismo haereticorum; allein, will man auch nicht dem Baluzius Recht geben, welcher ohne Weiteres sagt, Hieronymus habe geirrt, so ist doch so viel unmittelbar gewiß, die Worte des Hieronymus dürfen nicht auf Cyprian bezogen werden. Vgl. Migne Patrol. T. III. p. 1101.

2) Cypr. Ep. 75. Euseb. Hist. Eccl. VII, 7. Wenn Eusebius ebendas. c. 3 berichtet, Cyprian sei der Erste gewesen, der die (Wieder-)Taufe der Ketzer angeordnet, so ist er nicht geradezu eines Widerspruches (mit sich selbst und der sonst bekannten Geschichte) zu beschuldigen. Er konnte Cyprian den Ersten nennen, weil dieser, wie Maranus (Vita S. Cypr. c. 29) sagt, plurimum ponderis huic sententiae addidit, eique multo celebrior exstitit quam Orientalibus cum Stephano controversia.

gleicher Zeit, Papst Stephanus die Tradition entgegengehalten; ja diesen orientalischen Bischöfen gegenüber trat er so entschieden auf, daß er selbst die Gemeinschaft mit ihnen abzubrechen drohte, wenn sie bei ihrer Praxis beharren würden [1]). Auch diese Bischöfe fügten sich nicht ohne Weiteres; wenigstens Firmilian beharrte fest auf seiner Ansicht. Ja, dieser sonst, mit Recht, so verehrte Bischof spricht sich, in dem mehrgenannten Brief an Cyprian, mit einer Heftigkeit gegen den Papst aus, welche eines Bischofes fast unwürdig ist, so daß man es begreiflich, selbst verzeihlich finden kann, wenn ängstliche Theologen, ohne kritisch berechtigt zu sein, den Brief für unterschoben halten [2]). Hiernach muß es mindestens als zweifelhaft erscheinen, ob unter dem in die Kirche zurückgekehrten Frieden, wovon Dionysius in einem Brief an Stephanus redet, das zu verstehen sei, daß die orientalischen Bischöfe ihre irrige Meinung in Betreff der Ketzertaufe abgelegt haben. Wir sagen nur „zweifelhaft", denn man kann allerdings der genannten Ansicht um so mehr zugethan sein, als Dionysius ausdrücklich bemerkt, die Einstimmigkeit (ὁμόνοια) und in Folge davon der Friede (εἰρήνη) sei *wider Erwarten* (παρὰ προσδοκίαν) eingetreten [3]).

---

1) Epist. Firmil. cit. Euseb. H. E. VII, 5: ἐπεστάλκει (sc. ὁ Στέφανος) μὲν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιανοῦ . . . ., ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν, ἐπειδὴ τοὺς αἱρετικούς, φησίν, ἀναβαπτίζουσιν. Hiernach erledigt sich von selbst die aus Unwissenheit oft aufgeworfene Frage, ob Firmilian oder gar Cyprian vom Banne erlöst worden seien, ehe sie gestorben.

2) cf. Liebermann, Instit. theolog. Lib. VI, P. II, C. I. art. 2, §. 2. Besonders Molkenbuhr, Binae Dissertationes de Firmiliano, bei Migne Patrol III, 1357 ff.

3) Euseb. H. E. VII, 4 u. 5. In gewohnter Weise erzählt Eusebius fragmentarisch. Daher die Undeutlichkeit.

Dies ist der berühmte Ketzertaufstreit. Er ist, wie dies immer der Fall war bei den Alten, wenn es sich um Glaubenssachen handelte [1]), mit Heftigkeit geführt worden, hat aber nicht lange gedauert. Stephanus starb i. J. 257, Cyprian 258; und die von Ersterem vertretene Ansicht ist allgemeine Kirchenlehre geblieben, ohne daß weitere Streitigkeiten darüber geführt worden wären. Dies haben wir bereits gesehen. Hier sei nur noch beigesetzt, daß die Kirche ihre Lehre allerdings gegen einzelne Irrlehrer und Schismatiker festzuhalten und zu vertheidigen gehabt habe; zuerst gegen die Donatisten [2]), dann gegen die Luciferianer [3]), im Mittelalter gegen die sog. **Apostolici** [4]), zuletzt gegen die Waldenser und Wicleffiten [5]). Das thut natürlicher Weise der Allgemeinheit der Kirchenlehre noch weniger Eintrag, als etwaige abweichende Meinung einzelner Kirchenlehrer.

Um was es aber nunmehr sich handelt, ist die Frage, ob Stephanus wirklich, wie er versichert, alte überlieferte Lehre, näher: apostolische Tradition mit seiner Ansicht fest-

---

1) Viele Theologen haben sich die ebenso unnöthige als vergebliche Mühe gemacht, zu beweisen, es habe sich nach des Stephanus und Cyprians Ueberzeugung nicht um einen Glaubens- sondern Disciplinarpunkt gehandelt. Vernunft und Geschichte sprechen gleich sehr hiegegen. — Andere haben sich die Sache noch leichter gemacht mit der Behauptung, die ganze Geschichte des Ketzertaufstreites sei eine Fabel. Dies ist die einfachste Manier, sich Verlegenheiten vom Halse zu schaffen, welche hie und da durch geschichtliche Ereignisse bereitet werden.

2) Vgl. das oben genannte Concil. Arelat. I. und die betreffenden Streitschriften des heil. Augustinus, besonders de baptism. c. Donat.

3) S. Hieron. c. Lucifer.

4) S. Bernard. in Cant. Cant. Serm. 66.

5) Conc. Constant. Sess. 8 (Harduin VIII. 299), wo indessen die Sache nicht ganz klar ist.

gehalten. Diese Frage ist zu bejahen. Für's Erste stimmen die Zeugnisse der Alten hierin überein. Vincentius von Lerin [1]) gibt an, Agrippinus sei der erste aller Menschen, welcher die Wiedertaufe eingeführt habe — gegen die göttliche Anordnung, gegen die Regel der allgemeinen Kirche, gegen die Uebereinstimmung aller seiner Mitbrüder, gegen die Gewohnheit und Einrichtung der Alten; und setzt bei, da durch diese Neuerung viel Unheil entstanden, so habe man sich ihr widersetzt, und insbesondere Papst Stephanus habe die alte Ueberlieferung wieder hergestellt; retenta est scilicet antiquitas, explosa novitas. Ebenso hält Augustin dafür, es geschehe vermöge apostolischer Tradition, daß die Ketzertaufe nicht wiederholt werde [2]). Besonders wichtig ist das Zeugniß eines Ungenannten, welcher, ohne Zweifel Zeitgenosse und Collega Cyprians, eine sehr werthvolle Schrift zur Vertheidigung der von Stephanus vertretenen Ansicht verfaßt hat [3]). Diese Schrift

1) Common. c. 9.: Quondam igitur venerabilis memoriae Agrippinus, Carthaginensis episcopus, primus omnium mortalium contra divinum canonem, contra universalis ecclesiae regulam, contra sensum omnium consacerdotum, contra morem atque instituta majorum rebaptizandum esse censebat etc.

2) De bapt. c. Donat. II. 7 (12): „Quam consuetudinem (sc. in ipsis quoque schismaticis et haereticis corrigere quod pravum est, non iterare quod datum est) credo ex apostolica traditione venientem — sicut multa quae non inveniuntur in literis eorum, neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur —. Hanc igitur saluberrimam consuetudinem per Agrippinum . . dicit Cyprianus . . coepisse corrigi; sed . . . verius creditur per Agripp. corumpi coepisse, non corrigi."

3) Anonymi Liber de rebaptismate. Seit Rigaltius (1648) den Ausgaben der Werke Cyprians beigegeben. — Rigaltius, Cave u. A. setzen diesen Anonymus etwas später, als Cyprian; Maranus dagegen

beginnt einleitend mit Bezeichnung des Fragepunktes: es sei Streit entstanden über die Frage, was mit denen zu geschehen habe, welche, außer der Kirche, nämlich von Häretikern, aber im Namen Jesu getauft, reumüthig und abbittend zur Kirche Gottes zurückkehren; ob es genüge, denselben nur, nach uralter Gewohnheit und Tradition der Kirche [1]), die Hand aufzulegen, damit sie den heiligen Geist empfangen, oder ob sie noch einmal zu taufen seien. Aber, fährt der Verf. fort, es hätte diese Streitfrage gar nicht entstehen sollen, und würde nicht entstanden sein, „wenn nur Jeder aus uns, zufrieden mit der verehrungswürdigen Auctorität der Kirche, und gebührende Demuth pflegend der Sucht nach Neuerung fremd bliebe [2])," denn es sei die Anerkennung der Ketzertaufe **prisca et memorabilis cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnissima observatio** u. s. w.

Den angeführten Zeugnissen scheinen freilich andere, entgegengesetzte gegenüber zu stehen. Insbesondere pflegt

---

Tillemont, Galland. und R. Ceillier haben mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen, daß er zu gleicher Zeit mit Cyprian gelebt und sein Buch zu Lebzeiten Cyprians geschrieben habe. Dagegen könnte hauptsächlich der Umstand zu sprechen scheinen, daß Augustin behauptet, es seien dem Cyprian keine Gründe entgegengestellt worden (de bapt. II., 7). Denn der Anonym. führt allerdings gegen Cyprian nicht blos die Tradition, sondern auch „Gründe" an. Allein abgesehen davon, daß Augustinus, wie es scheint, das Buch nicht gekannt hat, so ist seine erwähnte Aeußerung überhaupt, wie wir sehen werden, etwas zu berichtigen.

1) Vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica. Bei Migne Patrolog. III., 1183, c.

2) In quo genere quaestionis, ut mihi videtur, nulla omnino potuisset controversia aut disceptatio emergere, si unusquisque nostrum contentus venerabili Ecclesiarum omnium auctoritate et necessaria humilitate nihil innovare gestiret. l. c. p. 1184, c.

man als solche zu bezeichnen eine Aeußerung des Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, und eine Stelle in der Tertullianischen Schrift de baptismo [1]). Dionysius erzählt, er habe vernommen, nicht erst die Afrikaner (Cyprian rc.) hätten die Praxis eingeführt, die von Ketzern Getauften wieder zu taufen; dieselbe habe schon viel früher, und in den volkreichsten Kirchen bestanden [2]). Allein durch den unmittelbar folgenden Satz wird dies Zeugniß bedeutend geschwächt, wo nicht geradezu paralysirt. Dionysius setzt nämlich bei „und ist auf den Synoden der Brüder, in Iconium und Synada, sanktionirt (beschlossen) worden [3]).“ Auf den genannten Synoden, wohin wir das *πρὸ πολλοῦ* zu verlegen haben, war vorzugsweise Firmilian thätig, und die daher geleitete Tradition hat also von vorne herein ein nicht gar großes Gewicht. Im Folgenden wird näher davon die Rede sein. — Tertullian beurtheilt die Ketzertaufe so, wie Jeder, der ihn kennt, erwarten wird. Die Taufe, sagt er, ist *eine*, wie *ein* Christus und *eine* Kirche ist. Diese eine Taufe aber ist *uns* gegeben; folglich nicht den Ketzern, da diese keine Gemeinschaft mit uns haben. Was *mir* geboten ist, darf

1) Was man wohl auch von Clemens Alex. hie und da anführt, hat keine Bedeutung. Er sagt (Strom. I. 19) die hl. Schrift nenne die Taufe der Ketzer fremdes Wasser, *ὕδωρ ἀλλότριον*, andeutend, *λογιζομένη*, es sei *τὸ βάπτισμα αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ* (Edit. Wirzeb. T. II. p. 120). Darauf läßt sich offenbar ein sicheres Urtheil nicht gründen.

2) Euseb. H. E. VII., 7 . . . . *ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους, ἐν ταῖς πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις.*

3) *καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν, ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συνάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς τοῦτο ἔδοξεν.*

ich bei Jenen nicht anerkennen, da sie nicht denselben Gott und nicht denselben Christus haben, als wir. Weil es demnach nur eine Taufe gibt, nehmlich die uns übergebene, so ist die Taufe der Ketzer, da sie eine andere als die unsrige ist, keine Taufe. Die Ketzer haben also die Taufe nicht, folglich können sie dieselbe auch nicht geben. Das ist deutlich gesprochen, bezeugt aber nicht, daß zur Zeit Tertullians die Gültigkeit der Ketzertaufe nicht anerkannt gewesen, sondern nur, daß Tertullian dieselbe nicht anerkannt habe[1]) — worüber Niemand sich wundern wird. Im Gegentheil gibt diese Stelle ausdrücklich das Zeugniß, es sei damals die Gültigkeit der Ketzertaufe allgemein, (d. h. kirchlich) anerkannt gewesen. Solches Zeugniß liegt ohne Zweifel in den Worten „**Sed circa haereticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet,**" denn sie können nicht wohl etwas Anderes besagen, als: in Betreff der Ketzer ist die herrschende Gewohnheit zu ändern; es ist der Mühe werth, daß Jemand dieselbe (Gewohnheit) als verkehrt nachweise und so zu ihrer Verdrängung beitrage — was sofort Tertullian selbst in der oben angeführten Argumentation zu thun versucht[2]).

---

1) Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Abfassung der Schrift de baptismo früher oder später falle, als die Abhaltung des Concilium carthag. unter Agrippinus. Corbinianus Thomas (ad Tert. de bapt. c. 14) entscheidet sich für Letzteres (nach Pagi's Chronologie), stützt sich aber dabei auf so nichtige Gründe, daß ich mich schon um der Schlechtigkeit dieser Gründe willen für Ersteres entscheiden würde, wenn es auch nicht schon an sich fast außer Zweifel wäre. Vgl. Migne Patrol. T. I. p. 1184.

2) Tert. de bapt. c. 15. Die Stelle ist besonders deßhalb interessant, weil sie den Kern der nachher von Cyprian geführten Argumen-

Indessen wir bedürfen des Zeugnisses von Andern nicht. Es bezeugen, zweitens, die Hauptgegner des Stephanus Cyprian und Firmilian selbst genugsam, ihre Ansicht habe die kirchliche Tradition gegen sich.

Cyprian vermag, trotz der Zuversicht, mit der er spricht, die Beengung nicht zu verhehlen, die ihm widerfährt, da seine Gegner auf die Ueberlieferung verweisen. Zuerst sagt er, die Ansicht, die er vertreten, sei nicht neu; seine Vorgänger haben längst daran festgehalten [1]. Genauer bestimmt aber geht diese Ueberlieferung doch nur bis auf Agrippinus zurück [2]; und wenn gesagt ist, es seien viele Jahre, eine lange Zeit, seitdem Agrippinus den

---

tation gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe enthält. Sie lautet wörtlich: „Unus omnino baptismus est nobis, tam ex Domini Evangelio (Joh. 3), quam ex Apostoli litteris (Eph. 4); quoniam unus Dominus et unum Baptismum et una Ecclesia in coelis. *Sed circa haereticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet.* Ad nos enim editum est. Haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademtio communicationis. Non debeo in illis agnoscere quod mihi est praeceptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus i. e. idem. Ideoque nec baptismus unus, quia non idem. Quem cum rite non habent, sine dubio non habent, nec capit numerari quod non habetur. Ita nec possunt accipere, quia non habent.“ — Dem aus dieser Stelle von uns gezogenen Resultate widerspricht das was Tertullian De pudic. c. 19 sagt, schon deßhalb nicht, weil diese Schrift montanistisch ist und somit die a. d. a. Stelle erwähnte Praxis als montanistische, nicht aber als kirchliche Praxis erscheint. — Daß auch De bapt. c. 17, wo Tertullian nicht haben will, daß Weiber taufen, nicht gegen uns spreche, versteht sich von selbst.

1) „Sententiam nostram non novam promimus, sed jam pridem ab antecessoribus nostris statutam et a nobis observatam vobiscum pari consensione conjungimus.“ Ep. 70, 1 (ad Januar. & soc.).

2) Ibid. n. 2: „Quod quidem (sc. die Ungültigkeit der Ketzertaufe) et Agrippinus . . statuit et . . . firmavit.“

diesfallsigen Concilienbeschluß gefaßt [1]), so muß man darunter nicht gerade ein Jahrhundert, nicht einmal ein halbes verstehen. Daß es überdies mit der Einstimmigkeit der afrikanischen Bischöfe, auch selbst noch zu Cyprians Zeit, nicht so gut gestanden habe, wie nach dem Brief an Januarius scheinen könnte, haben wir bereits gesehen. Wollen wir hierauf die Vermuthung gründen, Cyprian habe nicht im Ernst gemeint, eine, geschweige denn die Tradition für sich zu haben: so erhalten wir hiezu volle Berechtigung durch ihn selbst. Nachdem er die Taufe der zur Kirche zurrückkehrenden Ketzer und Schismatiker für nothwendig zur Seligkeit erklärt hat, kommt ihm ein Bedenken, das er in den Worten ausspricht: „**Sed dicit aliquis: quid ergo fiet de his, qui in praeteritum de haeresi ad ecclesiam venientes sine baptismo admissi sunt**“ [2]) — ein Bedenken und eine Aeußerung, wobei offenbar das Bewußtsein vorausgesetzt ist, es seien früher und seien in der Regel die von Ketzern Getauften bei der Rückkehr zur Kirche nicht getauft worden. — Demgemäß geht Cyprian bald einen Schritt weiter, zu dem Versuche nämlich, den ihm unbequemen Traditionsbeweis durch sogenannte Vernunftgründe zu entkräften. So schließt er die vorhin angeführte Stelle mit dem Satze: **Non tamen quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est**, vielmehr wird ein weiser und gottesfürchtiger Mann in Allweg sich verpflichtet fühlen, der Wahrheit beizustimmen. Umsonst, sagt er an einem andern Orte, halten sie, durch die Vernunft überwunden, uns die Gewohnheit entgegen,

1) Ep. 73, 3 (ad Jubai.): . . . . . quando multi jam anni sint et longa aetas, ex quo sub Agrippino etc.“

2) Ep. 73, 23. vgl. Ep. 75, 21 (Firmiliani ad Cypr.).

denn die Gewohnheit (Ueberlieferung) ist nicht höher anzuschlagen, als die Wahrheit [1]. Die Gewohnheit, wie sie sich bei Einigen eingeschlichen hatte, darf nicht hindern, daß die Wahrheit gelte. Denn Ueberlieferung ohne Wahrheit ist nichts Anderes, als veralterter Irrthum [2]. Daher sind Fragen wie die vorliegende nicht durch Berufung auf die Ueberlieferung, sondern durch Beweise aus der Vernunft zu beantworten [3]. — Damit ist eine gefährliche Lehre ausgesprochen und für die Willkühr und für Irrthum aller Art ein weites Thor geöffnet. Unmöglich konnte ein Bischof wie Cyprian, der so sehr vom Geist der Kirche durchdrungen war, dieselbe sich so aneignen, daß er Etwas darauf gebaut hätte. In der That, Cyprian läßt nicht ab, für seine Ansicht einen traditionellen Grund zu suchen. Die vermeintliche und behauptete Vernünftigkeit jener dient ihm nur zum Anlaß, der Quelle nachzuforschen, aus welcher die ihm entgegengehaltene Tradition geflossen sei. Wenn eine Wasserleitung trübes oder nicht hinlängliches Wasser gibt, so muß man zur Quelle zurückgehen, um herauszubringen, wo der Fehler liege, ob an der Quelle selbst, oder im Kanal. So hier [4]. Die Lehre des Stephanus ist vernunftwidrig, seine Tradition also unrein. Folglich ist zu untersuchen, ob sie aus der Quelle

---

1) Ep. 73, 13: „Frustra qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo major sit veritate.

2) Nec consuetudo quae apud quosdam obrepserat impedire debet, quominus veritas praevaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est.“ Ep. 74. 9.

3) Ep. 71, 2: Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. cf. Ep. 75, 19 (Firmil. ad Cypr.).

4) Ep. 74, 10. 11.

geflossen sei, worauf alle christl. Lehre und Praxis zurückzuführen. Freilich ist dies, wenn man sich nicht Illusionen hingeben will, gar nicht eine Frage, denn eine vernunftwidrige Lehre **kann nicht** von den Aposteln, nicht von Christus stammen [1]. Doch Cyprian untersucht. Erstens, sagt er, hat Christus nur den Aposteln, nicht aber den Ketzern den heil. Geist und damit die Vollmacht, Sünden nachzulassen und folglich die Erlaubniß und Fähigkeit zu taufen, gegeben [2]. Zweitens haben die Apostel gelehrt, es sei Ein Gott, Ein Christus, Eine Hoffnung, Ein Glaube, Eine Kirche, Eine Taufe, nämlich die Taufe der Kirche [3]. Folglich gibt es nach ihnen nicht eine Taufe der Ketzer. Ja die Apostel waren so weit entfernt, eine Ketzertaufe anzuerkennen, daß sie vielmehr alle Ketzer auf's Höchste verabscheuen und verdammen, Antichristen nennen 2c. [4]. Daher finden wir auch nicht nur nicht, daß die Apostel je einen von Ketzern Getauften ohne Taufe aufgenommen hätten [5], sondern im Gegentheil daß Petrus den Hauptmann Cornelius, obgleich der heilige Geist bereits über denselben gekommen (act. 10) [6], und Paulus die vom Johannes (mit der Taufe des Johannes) Getauften zu

---

1) l. c.: „Nam si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus, et sacramentorum coelestium ratione perspecta, quicquid sub caligine ac nube tenebrarum obscurum latebat, in lucem veritatis aperitur.“

2) Ep. 76, 11. cf. Ep. 74, 2.

3) Ep. 74, 11; 73, 13.

4) Ep. 74, 2; 73, 15.

5) Ep. 73, 13: „Neminem invenimus ab apostolis, cum apud haereticos baptizatus esset, in eodem baptismo admissum esse et communicasse, ut videantur apostoli baptisma haereticorum probasse.“

6) Ep. 72, 1.

Ephesus getauft habe[1]) (act. 19). Die Apostel konnten die Ketzertaufe schon deßhalb nicht als gültig anerkennen, weil mehrere sehr fluchwürdige Ketzereien, wie die Marcionitische, Valentinianische u. a. erst lange nach der apostolischen Zeit aufgetaucht sind[2]). Drittens auch in der nachapostolischen Zeit ist nie und nirgends befohlen und vorgeschrieben worden, daß die Ketzertaufe anerkannt werde[3]). Endlich viertens sind die vielen Stellen der heil. Schrift, welche von der Einheit der Kirche, ihrer Ausschließlichkeit in Betreff des Heils, der ausschließlichen Berechtigung des Priesterthums 2c. 2c. reden, kurz die Cyprianische Ansicht bestätigen (wie 4. Mos. 16; Jer. 2, 13; 15, 18; Ezech. 36, 25 f.; Apg. 10, 19; Cant. cant. 4, 12, 13; 1. Petri 3, 20, 21 u. s. w., sogar Eccles. 34, 30 — wie wir's später noch werden kennen lernen), ebenso viele Beweise dafür, daß nicht die Ansicht des Stephanus, sondern die entgegengesetzte des Cyprian wahrhaft traditionell begründet sei. Als menschliche Tradition somit ist die Ueberlieferung des Stephanus zu betrachten, und das Verharren dabei für Verstockung und Eigensinn zu erklären[4]) (vgl. Mrc. 7, 23; 1 Tim. 6, 3 u. s. w.).

1) Ep. 73, 24. 25. vgl. hiezu Ep. 75, 8.

2) Ep. 74, 2; Ep. 75, 5: „Quantum ad id pertinet, quod Stephanus dixit, quasi apostoli eos qui ab haeresi veniunt, baptizari prohibuerint, et hoc custodiendum posteris tradiderint, plenissime vos respondistis neminem tam stultum esse qui hoc credat apostolos tradidisse, quando etiam ipsas haereses execrabiles ac detestandas postea exstitisse, cum et Marcion . . . sero post apostolos . . inveniatur“ etc. etc.

3) Ep. 74, 3.

4) Ep. 74 . . . „Quae ista obstinatio est, quaeve praesumtio, humanam traditionem divinae dispositioni anteponere!“

Daß hiemit Cyprian das Gegentheil von dem bewiesen habe, was er beweisen wollte, wird kaum nöthig sein zu bemerken. Wäre er im Stande gewesen, seine Ansicht wirklich traditionell zu begründen oder die Ansicht des Stephanus als nicht überlieferte historisch darzuthun, er würde nicht zu Argumenten gegriffen haben, welche mindestens Nichts beweisen. Mit Firmilian scheint es sich anders zu verhalten; in der That ist es dasselbe. Für's Erste sagt er, in Rom sei man überhaupt vielfach von der apostolischen Ueberlieferung abgewichen; so in der Osterfeier und mehreren andern Punkten [1]). Angenommen, diese Behauptung wäre richtig [2]), so wäre doch, wie von selbst einleuchtet, damit Nichts für die vorliegende Frage bewiesen. Darum geht auch Firmilian weiter und behauptet geradezu, die gänzliche Verwerfung der Ketzertaufe sei apostolischen Ursprungs, wenigstens in Kleinasien habe man von den Aposteln an nur die Taufe der Kirche als gültig anerkannt. Ihr Afrikaner, schreibt er, könnt gegen Stephanus sagen, daß ihr nach Erkenntniß der Wahrheit den überlieferten Irrthum verlassen habet. Wir dagegen verbinden mit der Wahrheit auch die Ueberlieferung und setzen der römischen Tradition eine andere, die Tradition der Wahrheit, entgegen, indem wir von Anfang bis jetzt festhalten, was von Christus und den Aposteln überliefert ist [3]). Es ist nur Schade, daß Firmilian nicht darthut,

1) Ep. 75, 6.

2) Bekanntlich lehrt die Geschichte das Gegentheil. Vgl. Abbé Prat, Geschichte des hl. Irenäus. Uebersetzt v. Oischinger. Regensb. 1846. S. 243—267.

3) Ep. 75, 19: „Quod quidem adversus Stephanum vos dicere, Afri, potestis, cognita veritate, errorem vos consuetudinis reliquisse. Caeterum nos veritati et consuetudinem jungimus et consuetudini

kleinasiatische Praxis sei identisch mit apostolischer Tradition. Aber nicht nur diesen Nachweis liefert er nicht, sondern beschränkt die soeben vernommene zuversichtliche Behauptung in dem sogleich folgenden Satze so sehr, daß es fast einer Zurücknahme gleich sieht. Er erwähnt nämlich, daß in Betreff der Gültigkeit oder Nichtgültigkeit der Ketzertaufe Zweifel obgewaltet haben — wodurch das (früher erwähnte) Concil zu Ikonium veranlaßt worden [1]).

Ueberdies wiederholt Firmilian alle Hauptargumente des Cyprian (wie denn überhaupt sein Brief fast nur das Echo der Cyprianischen ist); wozu dies, ja wie war es nur möglich, wenn es mit der Tradition so gut bestellt war, wie er uns will glauben machen?

Nach all diesem werden wir überzeugt sein, Stephanus habe Recht gehabt, wenn er die römische Praxis als traditionelle Praxis bezeichnete. Die Apostel haben weder das Eine noch das Andere, wornach die Frage ist, ausdrücklich, wenigstens nicht schriftlich, angeordnet. Vorkommenden Falles aber wurde von Anfang an die Taufe nicht ertheilt. Erst nachdem die Zahl der Häresieen sehr gewachsen und nach und nach erkannt war, ihr Wesen sei Un- und Anti-Christenthum, sind — was man sehr leicht

Romanorum consuetudinem, sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes quod a Christo et ab apostolis traditum est. Nec meminimus hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper istic observatum sit, ut non nisi unam Dei Ecclesiam nossemus et sanctum baptisma non nisi sanctae Ecclesiae computaremus."

1) Plane quoniam quidam de eorum baptismo dubitabant qui, etsi non ut nos prophetas recipiunt, eosdem tamen Patrem et Filium nosse nobiscum videntur, plurimi simul convenientes in Iconio . . . tractavimus et confirmavimus etc." cf. ib. n. 6, wo dieselbe Notiz gegeben ist.

begreift — da und dort Zweifel entstanden, ob den Häretikern irgend welche Gemeinschaft mit dem Christenthum zukomme, und ob also namentlich die von ihnen vorgenommenen Taufen wirkliche Taufen seien; und diese Zweifel haben dann an einzelnen Orten eine der ursprünglichen entgegengesetzte Praxis erzeugt. Darin ohne allen Zweifel hat es seinen Grund, daß über die Gültigkeit der Ketzertaufe Streit entstanden ist.

Demnach ist als Resultat unserer historischen Untersuchung auszusprechen: die Kirchenlehre in Betreff der Ketzertaufe ist nicht zu irgend einer bestimmten Zeit gebildet, eingeführt oder angenommen worden, sondern sie ist so alt als die Kirche. Das aber heißt: sie ist ächt christliche Lehre, Offenbarung des christlichen Geistes.

Mit diesem Resultate ist dem historischen Interesse Genüge geschehen; und wir hätten sofort zur Hauptaufgabe zu schreiten, welche darin besteht, daß wir uns über das vorgelegte und historisch begründete Dogma wissenschaftlich verständigen, dasselbe vor der Vernunft rechtfertigen. Indessen scheint es angemessen, ja nothwendig zu sein, vorher zwei Mißverständnisse zu beseitigen, welche sich an die vorgetragene Geschichte angesetzt haben. Das erste betrifft die von Stephanus für gültig erklärte Ketzertaufe als solche, das zweite den Akt der Handauflegung, womit, nach desselben Stephanus Erklärung, die Aufnahme der von Ketzern Getauften in die Kirche geschehen soll.

Das Erste betreffend hört man oft die Aeußerung, beide großen Männer, welche in dem Ketzertaufstreite an der Spitze stehen, Stephanus sowohl als Cyprian, haben sich in Extremen bewegt und gleicher Weise gefehlt: Jener darin, daß er die Ketzertaufe unbedingt für gültig und

wirksam, Dieser darin, daß er sie unbedingt für nichtig gehalten; die nachher festgestellte Kirchenlehre enthalte die Vermittlung jener beiden Extreme [1]). Die Unrichtigkeit dieser Meinung erhellt schon aus der Thatsache, daß die alten Berichterstatter, Hieronymus, Augustinus, Vincentius, Nichts von Extremen auf beiden Seiten wissen, sondern einfach die Ansicht Cyprians als irrthümlich, die des Stephanus dagegen als identisch mit der Kirchenlehre erkennen. Besonders Augustinus sucht, bei der großen Verehrung, die er dem heiligen Bischof von Karthago zollt, sorgfältig Alles auf, was zu dessen Gunsten oder Entschuldigung sprechen kann; wobei er namentlich hervorhebt, die Sache sei noch nicht auf einem allgemeinen Concil entschieden gewesen, und es seien dem Cyprian nicht vernünftige Gründe, sondern nur die Tradition entgegengehalten worden. Hätte er von Befangenheit beider streitenden Partheien in Extremen Etwas gewußt, er würde vor Allem hievon nicht geschwiegen haben, denn der Grund solcher Befangenheit hätte nur darin liegen können, daß die Kirchenlehre noch nicht vollständig ausgebildet, nicht fest und sicher gewesen — wo es dann immer den einzelnen Kirchenlehrern nicht hoch anzuschlagen ist, wenn sie in diesem und jenem Stücke irriger Meinung sind; und es hätte sich also aus dieser Thatsache, wenn sie wirklich gewesen

1) Diese Ansicht, von den Protestanten aufgebracht, und von den alten Gallikanern, Launois, Dupin, Fleury ꝛc. weiter ausgebildet und vertreten, hat sich, obgleich von Thomassin, Maranus u. A. gründlich widerlegt, bis auf den heutigen Tag erhalten. Theils muß sie Handlangerdienste thun beim Sturmlaufen gegen die Infallibilität des Papstes, theils dem Gelüste der „goldenen media“ dienen, welche überall, namentlich in der Geschichte, unvermittelte und falsche Extreme entdeckt und für sich nach dem Verdienste hascht, dieselben zu vermitteln.

wäre, die genügendste Entschuldigung für Cyprian nehmen lassen. Allein es findet sich bei Augustinus keine Spur hievon.

Gehen wir näher auf die Frage ein, so müssen wir sie theilen. Es fragt sich erstens: hat Stephanus jede, wie immer verrichtete Ketzertaufe als gültig anerkannt, und zweitens: hat er der Ketzertaufe ganz dieselbe volle Wirksamkeit zugeschrieben, welche der kirchlichen Taufe zukommt? Zur Verneinung der ersten Frage nöthigt außer dem eben Angeführten das Zeugniß des oben erwähnten Anonymus. Derselbe beginnt schon seine Schrift mit Worten, welche nicht den mindesten Zweifel aufkommen lassen. Sein erster Satz nämlich lautet: „Ich bemerke, es werde unter den Brüdern die Frage erörtert, was in Betreff derjenigen zu beobachten sei, welche zwar von Häretikern, aber im Namen unseres Gottes Jesus Christus getauft sind [1]." Sofort ist der Kern der ganzen weitschichtigen Argumentation der Satz: fragliche Taufe dürfe nicht wiederholt werden, weil die ein Mal geschehene Anrufung des Namens Jesu nicht aufgehoben werden könne [2]).

1) „Animadverto quaesitum apud fratres, quid potius observari oportet in personam eorum qui in haeresi quidem, sed in Nomine Dei Nostri Jesu Christi sint tincti." — Ueber die Taufe „im Namen Jesu" soll, als über etwas Bekanntes, hier nicht weiter gesprochen werden. Vgl. die eben cit. Schrift De rebaptismate c. 7 (Migne Patrol. III., 1191), und dazu Constantii Dissertat. de Stephani circa recept. haeret. sentent. c. 3 (Migne l. c. p. 1253) und Maranus Praef. ad Opp. Cypr. ed. Baluz. §. 5 (Migne T. IV, 33—36).

2) De rebapt. c. 10: „Signum quoque fidei integrum hoc modo et hac ratione tradi in Ecclesia merito consuevit, ne invocatio nominis Jesu, quae aboleri non potest, contemtui a nobis videatur habita." . . „Non potest a quoquam hominum quae semel invocata est (sc. invocatio Nom. Jesu) auferri."

Wird hiegegen eingewendet, es sei aus dem Angeführten nur zu ersehen, wie der anonyme Afrikaner, nicht aber, wie Stephanus gesinnt gewesen: so könnten wir ohne Zweifel mit vollem Recht erwiedern, es ist nicht nur kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß Stephanus sich von seinen Meinungsgenossen unterschieden habe, vielmehr muß man vernünftiger Weise überzeugt sein, es habe auf dieser Seite ebenso Einstimmigkeit geherrscht, wie auf der andern; wie Cyprian, Firmilian und alle in Karthago versammelten Bischöfe, so sind ohne allen Zweifel (ja, wie sich später noch zeigen wird, mit Nothwendigkeit) auch Stephanus, der **Anonymus** und Alle, die sich an sie angeschlossen, von Einem Gedanken ausgegangen, welcher hier kein anderer sein konnte, als: die Ketzertaufe ist deßhalb gültig, weil sie ebenso wie die kirchliche, in dem Einen Namen Jesu verrichtet ist. Indessen wollen wir uns durch diese Bemerkung dem Geschäfte nicht entziehen, positiv zu beweisen, Stephanus habe unter der als gültig anerkannten Ketzertaufe eine im Namen Jesu oder des dreifaltigen Gottes vollzogene Taufe verstanden. Allerdings, wenn Cyprian erzürnt ausruft: „bekennen sie denselben Vater, denselben Sohn, denselben heil. Geist, dieselbe Kirche wie wir, ich meine die Patripassianer, Anthropianer, Valentinianer, Apelletianer, Ophiten, Marcioniten und die übrigen verpesteten Sekten, welche mit Schwert und Gift die Wahrheit zu Grunde richten; haben sie Einen Glauben mit uns, dann können sie auch Eine Taufe mit uns haben" [1]); wenn er ferner, speciell gegen Stephanus gewendet, es eine **obstinatio dura** nennt, die Taufe des Marcion,

1) Ep. 73, 4.

Valentin, Apelles und der übrigen Ketzer als gültig anzuerkennen, da ja eben diese Ketzer Gott den Vater und nicht minder auch Gott den Sohn, den Herrn Jesus Christus, statt wahrhaft zu bekennen, vielmehr lästern[1]); und so noch öfter: so unterliegt keinem Zweifel, er sei von der Voraussetzung ausgegangen, wie die Ketzer nicht den wahren Glauben an den dreifaltigen Gott haben, so taufen sie auch nicht im Namen desselben Gottes, ja seien gar nicht im Stande, in dieser Form zu taufen. Zu voller Gewißheit kommt dieser Punkt durch das, was Cyprian über die Novatianer sagt. Auf diese war er mit dem Bemerken hingewiesen worden, daß mit ihnen doch wohl eine Ausnahme zu machen sei, da sie, im Unterschied von den übrigen Häretikern, den wahren Glauben an den dreifaltigen Gott bewahrt haben und unzweifelhaft im Namen eben dieses Gottes taufen. Hierauf entgegnet er kurz, dies Bekenntniß der Novatianer sei eine Lüge, und es seien also diese Ketzer den andern gleich zu achten[2]). Allein daraus folgt nicht, daß Stephanus von der gleichen Voraussetzung ausgegangen sei. Vielmehr ergibt sich, wenn man die Argumente Cyprians recht ansieht, das Gegentheil. Cyprian ist nämlich, wie gerade aus dem zuletzt Beigebrachten deutlich zu ersehen, zu der Behauptung, die Ketzer

1) Ep. 74, 7.

2) Ep. 76, 7: Quodsi aliquis illud opponit ut dicat, eandem Novatianum legem tenere, quam catholica Ecclesia teneat, eodem Symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eundem filium Christum, eundem Spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur in interragatione baptismi a nobis non discrepare, sciat quisquis hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem, neque eandem interrogationem“ u. s. w.

taufen nicht im Namen des dreifaltigen Gottes, nicht durch Wahrnehmung von Thatsächlichem oder durch Geständniß seiner Gegner, sondern durch Folgerung gekommen. So sagt er an der vorhin erwähnten Stelle gegen Stephanus: warum geht doch die Verblendung unseres Bruders St. soweit, daß er behauptet, es werden aus der Taufe des Marcion ꝛc. Gott Kinder geboren, und sagt, es werden dort im Namen Jesu Sünden nachgelassen, wo man den Vater und den Sohn lästert [1]). Gleichviel nun ob diese Folgerung berechtigt sei oder nicht berechtigt, in jedem Falle beruht sie auf der Annahme und macht also gewiß: Stephanus sei von der Voraussetzung ausgegangen, die Ketzer, deren Taufe er anerkannte, taufen im Namen des dreifaltigen Gottes. Cyprian selbst gesteht dies auch an mehreren Orten geradezu. Offenbar ist es ein solches Bekenntniß, wenn er z. B. in dem gegen Stephanus gerichteten Briefe sagt: „Oder wenn sie eine Wirkung der Taufe der Majestät des Namens zuschreiben, so daß wer im Namen Jesu Christi wo immer und wie immer getauft worden, als erneuert und geheiligt anzusehen sei: warum ꝛc. ꝛc. [2])“ — eine Stelle, welche im Briefe Firmilians Bestätigung und Erläuterung findet; Bestätigung in den Worten: „Aber, sagt Stephanus, der Name Jesu vermag so viel in Betreff des Glaubens und der Heiligung durch die Taufe, daß Jeder sogleich

1) „Cur in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentiniani et Appelletis et caeterorum blasphemantium in Deum Patrem contendat filios Deo nasci, et illic in Nomine Jesu Christi dicat remissionem peccatorum dari, ubi blasphematur in Patrem et in Dominum Deum Christum“?

2) Ep. 74, 5. cf. Ep. 73, 16.

die Gnade Christi erlangt, der im Namen Christi, und zwar wo immer, getauft worden [1]); Erläuterung in dem Satze: „Auch das ist sinnlos, daß sie meinen, es sei nicht zu fragen, wer es sei, der da taufe, weil der Getaufte die Gnade erlangen könne, so nur (bei der Taufe) die drei Namen, des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes angerufen worden [2]).

Das Resultat, das wir hiemit gewonnen haben, empfängt auf's Vollkommenste Bestätigung, wenn wir endlich die Hauptstelle in Betracht ziehen, welche hieher gehört, und an welche auch vorzugsweise, in alter und neuer Zeit, das Mißverständniß sich geknüpft hat, mit dessen Zurückweisung wir soeben beschäftigt sind. Wir meinen den schon früher angeführten längern Satz, welchen Cyprian aus dem Rescripte des Stephanus wörtlich citirt. Derselbe muß des Verständnisses halber hier wiederholt werden. Er lautet: „**Si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad vos (al. nos), nihil innovetur [3]) nisi quod traditum**

1) Ep. 75, 18: „Sed in multum, inquit, proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicunque et ubicunque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi." Man beachte hiebei zugleich, daß es nur heißt ubicunque, nicht auch, wie bei Cyprian ungenau: quomodocunque.

2) Ep. 75, 9: „Illud quoque absurdum quod non putant quaerendum esse (man erinnere sich, daß dieser Brief griechisch geschrieben war), quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi poterit invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti."

3) Dieser Ausdruck bezieht sich ohne Zweifel auf eine Stelle in dem Synodalschreiben, welches Cyprian dem Brief an Stephanus beigelegt hatte. Es heißt nämlich daselbst: „Et idcirco baptizandus est *et innovandus* qui ad Ecclesiam rudis venit etc." (Ep. 70, 2 — ad Januar. etc.).

est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum." Dazu bemerkt nun Cyprian: „A quacunque haeresi venientem baptizari in Ecclesia vetuit, i. e. omnium haereticorum baptismata justa esse et legitima judicavit. Et cum singulae haereses singula baptismata et diversa peccata habeant, hic cum omnium baptismo communicans universorum delicta in sinum suum coacervata congessit [1]). Offenbar zu Viel. Wenn Stephanus die Taufe aller Ketzer gelten ließ, so war er noch weit davon entfernt, mehrere und verschiedene Taufen anzuerkennen, denn die verschiedenen Ketzer konnten ja Einerlei Taufe haben, so daß die Anerkennung derselben nicht Anerkennung vieler Taufen, sondern Anerkennung der Einen Taufe war. Zwar scheint Cyprian uns das Recht zu solcher Annahme streitig zu machen, wenn er sagt: singulae haereses singula baptismata habent; allein es ist leicht zu sehen, er spreche mit diesen Worten nicht ein historisches Factum, sondern eine auf Folgerung gegründete Behauptung aus. Die Ketzer, behauptet er und führt es bald nachher (n. 4) näher aus, können nicht die Eine Taufe haben, welche die unsrige ist, weil sie nicht denselben Glauben besitzen, wie wir. Wie hätte er auch jene Behauptung als historische machen können, da er, wie wir gesehen, allerwenigstens in Betreff der Novatianer das Gegentheil nicht läugnen konnte? Doch, sei dem wie ihm wolle, Stephanus war der Ueberzeugung, die Ketzer weichen in Betreff der Taufe nicht von der Kirche ab, haben nicht

1) Ep. 74, 2.

ein Jeder seine eigene, sondern alle die Eine Taufe der Kirche. Diese Ueberzeugung spricht er bestimmt und deutlich in den Worten aus: **cum et ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent** — Worte, welche freilich Cyprian gänzlich mißverstanden hat. Nachdem er dieselben angeführt hat, um sie der Kritik zu unterwerfen, ruft er aus: „**Ad hoc enim malorum devoluta est Ecclesia Dei et sponsa Christi, ut haereticorum exempla sectetur, ut ad celebranda sacramenta coelestia disciplinam lux de tenebris mutuetur, et id faciant Christiani quod antichristi faciunt** [1])!" — und läßt so den Stephanus Etwas sagen, woran dieser ohne Zweifel nicht gedacht hat. Stephanus sagt, die Taufe der Ketzer ist gültig, denn diese haben nicht eine eigene Taufe, **proprie non baptizant**, d. h. nicht eine andere Taufe als wir, sondern, wie sehr sie auch in ihren Meinungen hin und her schwanken, jetzt dieser, jetzt jener huldigend, ihre Taufe ist immer die Eine rechte Taufe; in der rechten Weise, in der Form der Kirche, nicht aber auf eigenthümliche und somit verschiedene Weise, **non proprie**, taufen sie Jeden der zu ihnen kommt, und zwar gegenseitig, **alterutrum**, d. h. alle (dem Stephanus bekannten) Häretiker gleicher Weise; nur in der Communion unterscheiden sie sich (wie von uns, so auch gegenseitig von einander), weßhalb sie mit dem Akt der Aufnahme eines Andern die Reichung der Communion verbinden, **communicant tantum**. Daß Stephanus dies, nicht aber Jenes habe sagen wollen, was ihn Cyprian sagen läßt, ist wohl schon an sich klar, und kann vollends

1) Ep. 74, 4.

keinem Zweifel unterliegen, wenn man die Worte nach dem Berichte Firmilians betrachtet. Firmilian nämlich citirt dieselben Worte des Stephanus, aber etwas anders. Er sagt: „**Stephanus in sua epistola dixit: haereticos** ***quoque ipsos in baptismo convenire***, **et quod alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum**[1]).“ Das **in baptismo convenire** enthält unsere Interpretation des **proprie non baptizant**[2]).

Haben wir hiermit durch genaue Erforschung der Urkunden ein Resultat gewonnen, welches Nichts an Sicherheit zu wünschen übrig läßt: so droht ihm nun sogleich Lebensgefahr, nicht durch eine andere schriftliche Urkunde, sondern durch eine geschichtliche Thatsache, welche ebenso sehr das Gegentheil des eben Gefundenen darzuthun scheint, als sie offenkundig ist und nicht geläugnet werden kann noch soll. Es ist, wie wir früher gesehen, Thatsache, daß schon das Concil von Arles, ebenso das von Nicäa, noch mehr und bestimmter das erste von Constantinopel, daß, mit Einem Wort, die Kirche vom 4. Jahrhundert an unterschieden hat zwischen Ketzern, welche bei der Aufnahme

---

1) Ep. 75, 7.

2) Maranus (praef. in opp. Cypr. §. 4. Migne IV., 27) hat die Worte des Stephanus in der Hauptsache richtig verstanden, meint aber doch, Steph. habe dem Cyprian die Ketzer als Vorbild aufstellen wollen. Er wolle nämlich sagen, baptismo injuriam fieri, si vel in ipsis haereticis rejiceretur; und da können uns diese Ketzer selbst zum Vorbilde dienen, indem sie die Taufe so sehr respectiren, daß sie Nichts daran geändert haben. Es wird mir schwer, auch nur so viel zuzugeben; um so mehr, als im Gegentheil von Seite des Stephanus, mit Recht, dem Cyprian das vorgeworfen wurde, daß er es in seiner Wiedertaufe Ketzern, nämlich den Novatianern (welche eine Ausnahme von den übrigen machten) gleich thue. Vgl. Cypr. Ep. 73, 2.

in die Kirche nicht getauft, und solchen, welche getauft werden müssen; und auf der andern Seite ist ebenso Thatsache, daß Stephanus solche Unterscheidung nicht gemacht. Kann hiernach noch geläugnet werden, daß des Letztern Meinung von der spätern Kirche corrigirt, wenigstens ergänzt worden sei? Allerdings kann, muß dies geläugnet werden, wenn sich nachweisen läßt, zur Zeit des Stephanus haben solche Ketzer noch nicht existirt, welche anders als im Namen des dreifaltigen Gottes getauft hätten. Und dieser Nachweis kann, sogar sehr leicht, geführt werden. Stephanus selbst behauptet es, wie wir gesehen, mit Entschiedenheit, und Cyprian widerlegt ihn nicht, weiß nicht eine einzige Häresie zu nennen, deren Praxis jene Behauptung Lügen strafte. Damit stimmen sodann die Zeugnisse der Alten überein, welche, in großer Menge vorhanden, sämmtlich dahin lauten, erst in späterer Zeit haben einige wenige Ketzer die kirchliche Taufformel gegen eine andere vertauscht. Maranus[1]) und Thomassin[2]) haben die betreffenden Zeugnisse gesammelt und den geforderten Beweis aufs Vollständigste geführt. Es sei erlaubt, hierauf zu verweisen und nur das Eine zu erwähnen, daß noch Augustinus berichtet, man finde eher Ketzer, welche gar nicht, als solche, die in einer andern Form als der kirchlichen taufen — sed facilius inveniuntur haeretici qui omnino non baptizent, quam qui non illis (sc. evangelicis: in N. P. et F. etc.) verbis baptizent[3]). Der

1) Praef. etc. §. 4. Migne Patr. T. IV., 30. 31.

2) Dissertat. in Synod. de baptismo haeret. Migne T. III. p. 1219 ff.

3) De bapt. c. Donat. VI., 25 (47). — Was uns hier vorzugsweise entgegengehalten werden könnte, ist Iren. adv. haer. I., 21. Allein

so constatirten Thatsache ist entsprechend was wir früher gesehen, daß das Concil von Arles erst ganz allgemein diejenigen Ketzer welche nicht auf den Namen des dreifaltigen Gottes getauft worden, das Concil von Nicäa eine, das von Constantinopel mehrere Klassen von Häretikern als solche nennt, welche bei der Aufnahme in die Kirche zu taufen seien. Man sieht, es traten im Laufe des 4. Jahrhunderts nach und nach mehrere Ketzer auf, welche die kirchliche Taufform verwarfen — eine Erscheinung, die sich aus der Kirchengeschichte jener Zeit von selbst erklärt.

Hiemit ist das letzte Bedenken beseitigt, welches unserer Behauptung entgegen zu stehen schien, daß in Betreff der Form der Ketzertaufe Extremität allein auf Seite Cyprians liege, Stephanus dagegen nicht einem Extreme, nicht einer Ansicht gehuldigt habe, welche der Berichtigung bedurft hätte. — Ganz dasselbe gilt auch in Betreff der Wirkung der Ketzertaufe. Die Kirchenlehre über diesen Punkt geht, wie aus dem sogen. Seligkeitsdogma von selbst folgt, und wie auch, wenigstens seit Augustinus, ausdrücklich gelehrt ist, dahin: die außerhalb der Kirche gegebene und empfangene Taufe habe zwar dieselbe Wirkung, als die innerhalb der Kirche administrirte, aber nur potentiell, und die volle Wirklichkeit oder, um mich aristotelisch auszudrücken, die Entelechie dieser Wirkung trete erst ein, nachdem der außerhalb der Kirche Getaufte in die Kirche aufgenommen. Nun referirt zwar Cyprian über Stephanus so, daß es den Anschein gewinnt, als ob dieser der Ketzer-

es ist zu beachten, daß die Gnostiker nicht eigentlich christl. Häretiker, sondern wesentlich Heiden waren, welche nur das heidnische Wesen mit christlichen Formen und Namen umkleideten.

taufe nicht die eben bezeichnete potentielle, sondern die ganze, volle Wirkung zuschreibe, welche der in und von der Kirche administrirten Taufe zukommt, denn er beschuldigt ihn, der Ketzertaufe die Mittheilung des hl. Geistes, Sündennachlaß und Wiedergeburt zu vindiciren. Allein, kann denn nicht Stephanus all dies der Taufe als potentielle Wirkung d. h. so zugeschrieben haben, daß er statuirte, es trete, nachdem der Getaufte in die Kirche aufgenommen, von selbst und ohne Wiederholung der Taufe ein? Offenbar bleibt diese Möglichkeit auch im schlimmsten Falle d. h. auch dann, wenn wir annehmen müßten, Cyprians Referat sei historisch treu und genau, und nicht vielmehr der Ausdruck eigenmächtiger Folgerung aus Bestimmungen des päpstlichen Rescriptes; und man hätte also jeden Falls nicht so ohne Weiteres, wie geschehen ist, jenem Scheine nachgehen sollen. Allein jener schlimmste Fall ist keineswegs vorhanden. Das sehen wir aus Firmilians Brief, an welchem fragliches Referat des Cyprian einen Commentar empfangen hat.

Während Cyprian sich ganz allgemein darüber ereifert, daß Stephanus durch Anerkennung der Ketzertaufe der Häresie die Macht vindicire, Gott Kinder zu gebären [1]), und uns im Ungewissen darüber läßt, wie wir den Gedanken des Stephanus bestimmt zu fassen haben: so werden wir dagegen durch Firmilian auf's Wünschenswertheste hierüber aufgeklärt. Firmilian repetirt auch dieses, wie alle andern Argumente Cyprians: die Häresie ist nicht Braut Christi, also kann sie nicht in Christo wiedergebären,

1) Ep. 74, 6: „Si autem in lavacro i. e. baptismo est regeneratio, quomodo generare filios Deo haeresis per Christum potest, quae Christi sponsa non est?“

kann sie nicht Kinder Gottes gebären, **unde nec potest filios Dei parere**; setzt aber dann hinzu: „**nisi si secundum quod Stephano videtur, haeresis quidem** *parit et exponit, expositos autem Ecclesia suscipit et quos non ipsa peperit, pro suis nutrit* [1]). Diese Worte zeigen evident und unwidersprechlich, Stephanus habe über die Wirkung der Ketzertaufe genau so gelehrt, wie wir es oben als möglich bezeichnet, und genau das, was später der heil. Augustin so schön erklärt und als das Richtige erwiesen hat, und was die Kirche noch heute lehrt. Die von Ketzern Getauften sind (durch diese Taufe) Kinder Gottes und können und dürfen nicht noch ein Mal, durch eine andere Taufe, als Kinder Gottes geboren werden; deßungeachtet werden sie den Segen, das Erbtheil der Kinder Gottes erst dann haben, wenn sie in die Kirche werden aufgenommen sein. Das ist die Lehre der Kirche, und war, nach Firmilians Berichte [2]), die Lehre des heil. Stephanus.

Hiemit ist das erste Mißverständniß, dessen wir erwähnt, gehoben. Das andere betrifft die Handauflegung, **manus impositio**, welche mit der Conversion der von Ketzern Getauften verbunden war. Was ist darunter zu verstehen, oder vielmehr, was hat Stephanus darunter verstanden? Gegenwärtig wird convertirenden Häretikern zuerst das Sacrament der Buße, dann das der Firmung ertheilt, worauf sofort das Uebrige folgt, was zur Einführung und Einweihung in das kirchliche Leben erfordert

1) Ep. 75, 14.

2) Und — müssen wir beisetzen — auch nach dem des Cyprian, den wir jetzt, nachdem wir den nöthigen und glücklicher Weise vorhandenen Commentar zu Rathe gezogen, richtig verstehen.

wird. Genau dies, behaupten wir, hat auch der hl. Stephanus beobachtet und vorgeschrieben. Mit dieser Behauptung aber befinden wir uns im Widerspruche gegen die meisten und angesehensten Theologen der letzten drei Jahrhunderte. Maranus, Thomassin, Natalis Alexander, Constant, Tournely, Wiest, Liebermann 2c. 2c. behaupten wie aus Einem Munde, Stephanus habe nicht die Firmung, sondern die Buße, einen bestimmten Bußakt für diejenigen verlangt, welche, von Ketzern getauft, in die Kirche aufgenommen werden wollten. Erforschen wir genau die Geschichte, um entweder zur Beibehaltung unserer Behauptung berechtigt, oder zum Aufgeben derselben genöthigt zu sein.

Das erste Dokument, das in Betracht zu ziehen, sind die bereits wiederholt citirten Worte des Stephanus selbst. **Nihil**, sagt der Papst, **innovetur nisi quod traditum est, ut illi manus imponatur in poenitentiam.** Sehr ungünstig für unsere Behauptung! Denn offenbar ist ja hier von Buße, von Buße allein die Rede, und zwar so, daß sich nicht absehen läßt, wie eine Interpretation gefunden werden möge, welche einen andern Sinn aus den Worten heraus brächte. Wir vermögen hiegegen vorläufig Nichts vorzubringen, wollen aber doch, zu künftigem Gebrauche, die zweifache Einsicht im Gedächtniß reponiren: daß erstens, wie Jedermann sieht, die Worte, auch wenn sie lediglich von Buße sprechen, zwei Erklärungen zulassen, und daß sie ohnehin zweitens nicht das ganze Rescript des Papstes, sondern ein Fragment desselben, und zwar ohne Zweifel ein sehr kleines, seien. Hievon nun vorläufig abgesehen, so stehe fest, was unsere Vorgänger und Gegner sagen, Stephanus spricht in den angeführten Worten von Buße,

nur von Buße. Damit stimmt auf's Vollständigste zusammen was Cyprian in den Briefen an Quintus und Pompejus und etliche Bischöfe auf dem dritten Concil zu Carthago sagen. Cyprian sagt im ersten der genannten Schreiben [1]), die Vertheidiger der Ketzertaufe berufen sich mit Unrecht auf das Alterthum, denn im Anfang des Christenthums habe man es mit solchen Ketzern und Schismatikern zu thun gehabt, welche in der Kirche getauft gewesen, und als rechtmäßig Getaufte die Kirche verlassen haben. Solche haben dann freilich bei etwaiger Rückkehr zur Kirche nicht nöthig gehabt, noch ein Mal getauft zu werden; es habe genügt, ihnen eine Buße aufzulegen, **manum imponere in poenitentiam**, nachdem sie ihre Sünde erkannt und abgelegt. Das, setzt er bei, beobachten auch wir; einen solchen von der Ketzerei Zurückkehrenden taufen auch wir nicht, sondern legen ihm nur eine Buße auf. Ganz anders, will er sagen, verhält es sich mit denen, welche nicht in der Kirche, sondern in der Häresie getauft sind. Ganz ebenso in dem Schreiben an Pompejus [2]).

---

1) Ep. 71, 2: „Et dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi, quando apud veteres haereseos et schismatum prima adhuc fuerint initia, ut hi illic essent qui de Ecclesia recedebant et hic baptizati prius fuerant; quos tunc tamen ad Ecclesiam revertentes et poenitentiam agentes necesse non erat baptizare. Quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet hic baptizatos esse, et a nobis ad haereticos transisse, si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeat, satis sit in poenitentiam manum imponere, ut quia ovis fuerat, hanc ovem abalienatam et errabundam in ovile suum pastor recipiat."

2) Ep. 74, 12: Die aus der Häresie Heimkehrenden müssen durchaus getauft werden, „exceptis his qui baptizati in Ecclesia prius fuerant et sic ad haereticos transierant. Illos enim oportet, cum

Was kann deutlicher sein, als dieses! Wer wagt bei Ansicht dieser Stellen zu sagen, es sei von etwas Anderem oder von Mehr als von Buße die Rede! Sicherlich Niemand. Auch wir nicht. Aber das historische Interesse fordert die vorläufige Bemerkung, es sei an den angeführten Orten auch keine Rede von denjenigen Menschen, welche unsere ganze Erörterung veranlaßt haben. — Von der angedeuteten Abstimmung etlicher Bischöfe auf dem Concil zu Karthago wollen wir zwei wörtlich geben, diejenigen nämlich, welche vorzugsweise von den Vertretern der Buß-Ansicht (voran Maranus und P. Coustant), hieher gezogen werden. Crescens von Cirta stimmt: „Censeo omnes haereticos et schismaticos, qui ad catholicam Ecclesiam voluerint venire, non ante ingredi nisi *exorcizati* et baptizati prius fuerint, *exceptis his* sane qui *in Ecclesia catholica fuerint ante baptizati*, ita tamen ut per *manus impositionem in poenitentiam* Ecclesiae reconcilientur [1]." Vincentius von Thibaris läßt sich so vernehmen: „Haereticos scimus esse pejores quam ethnicos. Si ergo conversi ad Dominum venire voluerint, habemus utique regulam veritatis, quam Dominus praecepto divino mandavit apostolis dicens: ite, in nomine etc. (Matth. 10, 8) et: ite et docete etc. (Matth. 28, 19). Ergo primo per *manus impositionem in exorcismo*, secundo per baptismi re-

---

redeunt, acta poenitentia per manus impositionem solam recipi et in ovile, unde erraverant, a pastore restitui."

1) Harduin Conc. T. I. p. 163. Bei Migne Patrol. T. III. p. 1059, A. Ebenso wenigstens ähnlich haben gestimmt: Lucius a Castra Galbae, Cassius a Macomadibus und Quietus a Baruch.

generationem, tunc possunt ad Christi pollicitationem venire [1]).“

Das sind die Daten, aus welchen unwidersprechlich folgen soll, die in dem Ketzertaufstreite so oft genannte **manus impositio** sei lediglich, und namentlich im Sinne des Stephanus, ein Bußact gewesen. Wären sie die einzigen Dokumente aus jener Zeit, es würde allerdings zwar nicht unmöglich, aber doch schwer zu wiedersprechen sein. Allein es stehen ihnen viele andere gegenüber, welche, soll ein gerechtes Urtheil gefällt werden, nicht zu übersehen sind. Zunächst begegnen wir auf dem eben erwähnten Concilium einigen Abstimmungen, welche ebenso entschieden von der Firmung sprechen, als die vorhin vernommenen von der Buße. So votirt Secundinus a Carpis, nachdem er auseinander gesetzt, die Häretiker seien nicht als Christen anzusehen: „**Unde constat super filios alienos et soboles antichristi Spiritum sanctum per manus impositionem tantummodo non posse descendere, cum manifestum sit haereticos baptisma non habere** [2]).“ Wo möglich noch entschiedener und deutlicher **Nemesianus a Thubunis.** Dieser sagt nämlich, nachdem er die Richtigkeit der Ketzertaufe aus **Prov. 9, 12. 18** dargethan und die Worte Christi bei Joh. 3, 5 angeführt hat: „**Hic est spiritus qui ab initio ferebatur super aquas.** ***Neque enim Spiritus sine aqua operari potest, neque aqua sine Spiritu.*** **Male ergo sibi quidam interpretantur ut dicant quod per manus impositionem**

1) Harduin T. I. 170. Migne Patrol. III., 1066, A. Ebenso hat gestimmt Lucius a Thebeste. („Exorcizandi et baptizandi sunt.“)

2) Harduin T. I. 166. Migne Patr. III., 1063, A. — Ebenso Successus ab Abbir Germaniciana.

Spiritum sanctum accipiant et sic recipiantur, cum manifestum sit ***utroque sacramento debere eos renasci in Ecclesia catholica*** [1]). Angenommen vorläufig, es sei an sich möglich, dem P. Coustant beizustimmen, wenn er sagt, es gehe recht wohl an, unter dem hier erwähnten Akte nicht das Sacrament der Firmung, sondern einen Bußakt zu verstehen, weil ja auch im Sacrament der Buße der heil. Geist mitgetheilt werde: wie läßt sich aber hiebei das erklären — was freilich der gelehrte Mann übersehen hat — daß ein und derselbe Akt von den einen Bischöfen vor, von den andern nach der Taufe verlegt wird? Die Einen wie die Andern verlangen die Vornahme zweier Akte, der Taufe und — des in Frage stehenden. Die Einen aber wollen, daß letzterer der Taufe vorangehe; das sind Diejenigen, welche ihn deutlich als Bußakt, als Exorcismus bezeichnen; die Andern wollen, daß er der Taufe folge; das sind Diejenigen, welche ihn als Akt bezeichnen, wodurch den Getauften der heil. Geist schlechthin und ohne nähere Bestimmung mitgetheilt werden soll. Noch mehr: Secundinus a Carpis bezeichnet seine **manus impositio** als einen Akt, der nur an gültig Getauften angewendet werden und wirken könne, Vincentius von Thibaris läßt umgekehrt die Möglichkeit der Taufe von der **manus impositio in exorcismo** bedingt sein. Man begreift schwer, wie es bei so klarem, allem Zweifel entrückten Stand der Sache einem Menschen einfallen konnte, beide fraglichen Akte für einen zu nehmen. Wie aber, wenn es wirklich zwei Akte sind, wenn also die einen Bischöfe eine Buße, die andern die Firmung mit der (von Allen

---

1) Harduin T. I., 162. Migne III., 1056—1057.

gleicherweise geforderten) Taufe verbinden wollten: ist dann nicht ein unerklärlicher Wiederspruch vorhanden? Nur dann, wenn es widersprechend wäre, Buße und Firmung mit der Taufe zu verbinden. Daß aber dem nicht so sei, weiß Jedermann. Bis auf den heutigen Tag empfangen Ungetaufte, wenn sie in die Kirche eintreten, zugleich mit der Taufe die Sacramente der Firmung und der Buße. Als Ungetaufte aber galten den in Karthago versammelten Bischöfen die von Ketzern Getauften. Nehmen wir nun an, jene Bischöfe haben dieselbe Praxis befolgt, welche noch heute in Betreff der ungetauften Convertiten befolgt wird, so ist der scheinbare Widerspruch gelöst. Oder auch umgekehrt, lösen wir diesen Widerspruch auf die angedeutete einfache Weise, die sich von selbst anbietet und die zugleich die einzig mögliche ist, so kennen wir von selbst die Praxis sowohl der afrikanischen Bischöfe als des Stephanus. Jene haben den aus der Häresie Zurückkehrenden zuerst eine Buße auferlegt, dann das Sacrament der Taufe sammt der Firmung ertheilt, dieser hat die Taufe weggelassen. Gegen diese Weglassung protestirten jene. Die Protestation aber konnten sie auf mehrfache Weise ausdrücken: entweder durch Angabe aller Momente des Processes, wie sie ihnen nöthig zu sein schienen — Exorcismus oder Pönitenz, Taufe und Firmung, welch letztere aber nicht ausdrücklich genannt zu werden brauchte, weil sich deren Ertheilung von selbst verstand wenn die Taufe ertheilt wurde; oder durch den tiefer greifenden und mit bestimmter Rücksicht auf die Gegner (Stephanus) ausgesprochenen Satz, Ertheilung der Firmung ohne vorangegangene Taufe sei ungereimt und unstatthaft, da die Firmung nur Getauften ertheilt werden könne,

die von Ketzern Getauften aber nicht getauft seien; wolle man die Taufe unterlassen, dann müsse man auch die Firmung nicht ertheilen wollen. Offenbar brauchte hiebei der Buße nicht erwähnt zu werden, denn die Frage war lediglich nach dem Verhältniß der Taufe und Firmung zu einander. Oder endlich durch einfachen Nachweis, wenigstens Behauptung, die (von Stephanus unterlassene) Taufe sei deßhalb erforderlich, weil die von Ketzern Getauften in Wahrheit nicht getauft seien. Auf die erste Weise haben sechs, auf die zweite drei, auf die dritte sechs-, resp. fünf und siebenzig der zu Karthago versammelten Bischöfe protestirt. Es ist also überall kein Widerspruch, vielmehr unwiedersprechlich klar, Cyprian und die um ihn versammelten Bischöfe seien der Ueberzeugung gewesen, ihre Gegner ertheilen den von Ketzern Getauften bei der Rückkehr nicht die Taufe, wohl aber, nebst der nicht in Frage gekommenen Buße, die Firmung.

Indessen was den Cyprian betrifft, so haben wir ihn selbst noch näher zu vernehmen. Oben sind uns aus dessen Briefen an Quintus und Pompejus zwei Stellen begegnet, welche beweisen, die manus impositio, mit welcher seine Gegner die Taufe nicht verbinden, er aber verbunden wissen will, sei ein Bußakt. Denselben steht eine ganze Reihe von Stellen in denselben Briefen desselben Cyprian entgegen, die uns im Gegentheil eine manus impositio sehen lassen, welche offenbar nicht Buße, sondern Firmung ist [1]). Es gehören hieher insbesondere alle jene Stellen, wo Cyprian seinen Gegnern Inconsequenz vorwirft, indem

---

1) Vgl. Ep. 70, 3; 72, 1; 73, 6 und 21; ebenso Ep. 75, 7. 12. 23 (Firmil.) u. s. w.

er sagt, wenn die Ketzer taufen könnten, so müßten sie auch firmen können, oder auch umgekehrt aus der von den Gegnern zugestandenen Unfähigkeit derselben, die Firmung zu ertheilen, auf die Nichtigkeit ihrer Taufe schließt. Weil es sich vorzugsweise um des Stephanus Meinung und Praxis handelt, so möge es genügen, eine Stelle aus dem Briefe an Pompejus zu betrachten, welcher speciell gegen Stephanus gerichtet ist. Cyprian schreibt[1]): „**Si quis potest extra Ecclesiam natus templum Dei fieri, cur non possit super templum et spiritus sanctus infundi?**" Ist hier von Buße die Rede? Braucht, wer so eben zum Tempel Gottes umgeschaffen ist, Buße zu thun, und nicht vielmehr den heil. Geist zu dem Ende zu empfangen, damit er bleibe was er geworden ist? Damit wir auch nicht leise zweifeln können, fährt Cyprian fort: „**Qui enim peccatis in baptismo expositis sanctificatus est et in novum hominem spiritaliter reformatus, ad accipiendum Spiritum sanctum indoneus factus est.**" Allein P. Coustant begnügt sich hiemit nicht. Wäre, sagt er, von der Firmung die Rede, so müßte auch der **significatio** erwähnt sein, denn diese gehört wesentlich zur Firmung. Es scheint, daß er und seine Meinungsgenossen die Briefe Cyprians flüchtig gelesen haben. Denn in Wahrheit ist auch dieser (übertriebenen) Forderung entsprochen. An einem der vielen Orte, wo Cyprian behauptet, wenn man den Ketzern die Taufe zugestehe, so müsse man ihnen auch die Firmung gewähren, heißt es: konnte ein Mensch bei verkehrtem Glauben getauft werden und Nachlaß der Sünden erlangen, so konnte er auch den heil.

1) Ep. 74, 5.

Geist empfangen, „**et non est necesse ei venienti manum imponere** ***ut spiritum sanctum consequatur et signetur*** [1].“ Wie kann man Angesichts dieser Worte sagen, es sei nie von **significatio** die Rede? Wir können sogar noch mehr bieten. An einem andern Orte argumentirt nämlich Cyprian so: der Getaufte sollte sogleich nach der Taufe die Firmung und Eucharistie empfangen. Nun sind aber diese beiden Sacramente bei den Ketzern nicht zu finden. Also kann man Letztern auch die Taufe nicht zugestehen. Die Stelle lautet wörtlich so: „**Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit, ut accepto chrismate i. e. unctione esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit**“ [2]) u. s. w. Doch, wer durch Gründe überführt willkührlich einzelne bestimmte Ausdrücke verlangt, um eine Ansicht anzunehmen oder abzulegen, macht sich noch weniger daraus, auch diese Ausdrücke, wenn sie ihm nach Verlangen geboten werden, nicht zu achten. Geschichtliche Thatsachen stehen etwas sicherer. Auch solche sind zur Hand. Die Gegner Cyprians hatten sich, mit Recht, auf Apgesch. c. 8 berufen zum Beweise, daß es Fälle gebe, wo Getauften die Firmung, ohne Wiederholung der Taufe, ertheilt werden könne [3]). Hierauf entgegnete Cyprian ebenso mit Recht, dies Exempel passe nicht, weil Philippus kein Ketzer gewesen; und fährt dann fort: „**Et idcirco quia legiti-**

1) Ep. 73, 6.

2) Ep. 70, 2.

3) Hiebei ist zu beachten, daß in der alten Kirche immer, wenn Bischöfe tauften — was die Regel war — die Firmung sich unmittelbar an die Taufe anschloß. — Ueber diesen Punkt ist besonders belehrend das Buch de repablismate des mehrgenannten Anonymus.

mum et ecclesiasticum baptismum consecuti fuerant (Samaritani), baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur, ut per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur[1]. — Hiemit können wir füglich ohne weitere Bemerkung schließen. Wer auch diesem Zeugniß gegenüber auf der Meinung bleibt, es sei unter der **manus impositio** des Ketzertaufstreites, sowohl bei Stephanus, als bei Cyprian[2], lediglich ein Bußakt, nie die Firmung zu verstehen und verstanden worden, muß alle Hoffnung auf Verständigung zu Schanden machen; es müßte denn nur sein, daß es gelänge, nachzuweisen, Petrus und Johannes seien nach Samarien gegangen, um die Samariter dafür büßen zu lassen, daß sie von Philippus getauft worden.

Dagegen aber entsteht nunmehr die Frage: wie stimmt all dies, was wir zuletzt von Cyprian beigebracht, zu den beiden Stellen, die wir früher aus den Briefen an Quintus und Pompejus angeführt haben? Auf diese Frage ist die Antwort bereits in dem gegeben, was über die verschiedenen Vota auf dem 3. Concil zu Karthago bemerkt worden. Cyprian unterstützt seine Argumente gegen Stephanus wiederholt mit der Bemerkung: es gibt allerdings Fälle,

---

1) Ep. 73, 9.

2) Letzteres insbesondere darzuthun hat sich Maranus zur Aufgabe gemacht.

wo die Taufe unterbleiben kann und ein Bußakt oder die Ertheilung der Firmung genügt, und da unterlassen denn auch wir die Taufe. Wenn nämlich 1) ein in der Kirche Getaufter (und Gefirmter — denn beide Akte waren in der Regel, immer wenn ein Bischof taufte, verbunden —) abgefallen ist, nachher aber zurückkehrt, so braucht er natürlicher Weise nicht getauft (und nicht gefirmt) zu werden; es genügt die Handauflegung zur Buße [1]). Wenn 2) Jemand nicht vom Bischof, sondern von einem andern Glied der Kirche getauft worden, so darf auch dieser nicht wieder getauft werden, auch nicht Buße thun; es genügt die (bischöfliche) Handauflegung zur Firmung [2]). — Etwas ganz Anderes aber, so schließt das Argument, ist es, wenn es sich um die Aufnahme Solcher handelt, die von Ketzern getauft worden. Da genügt weder das Eine noch das Andere, genügen Pönitenz und Firmung nicht, weil solche Menschen in Wahrheit nicht getauft sind.

So die Sache angesehen wie sie ist, wie sie historisch vorliegt, so erklären sich sämmtliche Stellen in den Cyprianischen Briefen, um deren Verständniß oder Mißverständniß es sich handelt, auf's Vollständigste, und es zeigt sich überall kein Widerspruch, sondern lauter Consequenz und Harmonie.

Nicht zur Bestätigung, denn solcher bedarf es nicht weiter, sondern zum Ueberfluß sei noch der mehrgenannten anonymen Schrift de rebaptismate gedacht. Dieselbe bezeugt so entschieden, deutlich, unwiedersprechlich, die in Frage stehende Handauflegung sei nicht blos zur Buße,

---

1) Von solchen Menschen ist in Ep. 71, 2 und 74, 12 die Rede.
2) Von Solchen ist in Ep. 73, 9 die Rede.

sondern auch zur Firmung, dem **signum fidei**, gewesen (von ersterer spricht sie fast gar nicht, nur vorübergehend; das ganze Argument dreht sich um letztere, welche ganz in derselben Gestalt erscheint, welche sie noch heute hat) — ich sage, so entschieden, daß unsere Gegner, selbst P. Constant, es nicht nur nicht in Abrede stellen, sondern nicht ein Mal einen Versuch machen, die Kraft des Zeugnisses irgendwie abzuschwächen. Ebendeßhalb brauchen wir nicht näher darauf einzugehen; die bloße Erwähnung dieses unwiderleglichen Zeugnisses genügt.

Damit sei das Zeugenverhör geschlossen. Nun aber die Worte des Stephanus selbst. Bestätigen sie was die soeben vernommenen Zeugnisse aussagen? Beim ersten Anblick derselben glaubten wir das Gegentheil annehmen zu müssen. Fassen wir sie nunmehr näher in's Auge. **Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut etc.** kann, so scheint es auf den ersten Anblick und so sagen die Gelehrten, Zweierlei heißen. Erstens: es werde keine Neuerung vorgenommen, sondern beobachtet, was der Tradition gemäß ist, daß einem solchen nämlich die Hand aufgelegt werde ꝛc. Diese Interpretation haben (aus gutem Grunde) Constant und Meinungsgenossen sich angeeignet. Aber es ist doch klar, dieselbe sei nur möglich auf Kosten der Grammatik [1]). Hätte Stephanus das Angegebene sagen wollen, so hätte er schreiben müssen „**nihil innovetur, sed quod traditum est observetur, ut etc.** Gäben die Worte nicht einen andern Sinn, als den angegebenen,

---

1) Daß auch Cyprian in dieser Weise interpretirt, darf uns nicht beirren, denn Cyprian hat, wie das Vorhergehende zur Genüge zeigt, den Stephanus gar vielfach mißverstanden und mißdeutet.

wir müßten die Stelle für corrupt halten und auf sicheres Verständniß des Stephanus verzichten. Glücklicher Weise aber geben sie einen andern, und zwar von selbst und ungesucht. Genau übersetzt heißen sie: Nichts werde erneuert, als was der Ueberlieferung gemäß zu erneuern ist, so daß ihm die Hand aufgelegt werde ꝛc. Das Synodalschreiben, welches die afrikanischen Bischöfe an Stephanus sandten, enthielt, wie schon früher gelegentlich bemerkt, die Worte „**baptizandus et innovandus est**" d. h. die Taufe des von einem Ketzer Getauften ist zu erneuern, oder an dem von einem Ketzer Getauften ist die Taufe zu erneuern. Dagegen sagt nun Stephanus: allerdings ist an einem solchen Menschen Etwas zu erneuern, aber nichts Andres, als was der Ueberlieferung gemäß von jeher erneuert worden. Das ist aber nicht die Taufe d. h. nicht die Taufe ist bisher und von Anfang an erneuert worden, sondern etwas Anderes. Was ist dieses Andere? **ut manus ei imponatur in poenitentiam.** Also die Buße? Aber das ist ja offenbar sinnlos. Mit einem Bußact sind die Convertirenden aufzunehmen, weil sie sich von der Sünde zur Gerechtigkeit wenden, weil sie von der Sünde herkommen. Wie kann man also jenen Bußact **innovatio** nennen? Nein unmöglich. Denn er ist ja vorher nicht dagewesen. Nur das kann man erneuern was da ist; die Erneuerung besteht darin, daß man ein Daseiendes aufhebt und wieder setzt, dasselbe Seiende als ein Anderes setzt. So wollte nun im vorliegenden Falle Cyprian Alles innoviren was die von Ketzern Getauften besaßen, d. h. die Taufe und die Firmung, Stephanus aber nur einen Theil d. h. nur die Firmung [1]).

1) Etwas Anderes besaßen sie nicht, oder es war etwas Anderes

Diesen Sinn geben die Worte, wenn man sie einfach nimmt wie sie dastehen, ebenso ohne Vorurtheil in Betreff des Dogmatischen, als mit der Voraussetzung, Stephanus habe richtig gedacht und das Gedachte richtig ausgesprochen. — Freilich ist was wir so in den Worten des Stephanus erblicken, nicht ausdrücklich gesagt, nicht ausgesprochen. Aber hier ist es nun, daß wir zu beachten haben, es seien jene Worte ein Fragment. Aus dem 74. Briefe Cyprians ist deutlich zu ersehen, Stephanus habe den Proceß im Einzelnen beschrieben den er bei Aufnahme von Ketzern beobachtet wissen wollte. Von all dem aber ist uns Nichts aufbewahrt, als die Anfangsworte, ein dürftiges Fragment, Worte also, die man schon von vorneherein nicht als das Ganze nehmen darf. Ueberdies sind, wie es scheint, die von Cyprian angeführten Worte nicht ein Mal ein genaues Citat, denn Firmilian gibt, wie wir früher gesehen, einen Theil des Satzes mit andern Worten [1]). Es kann hiebei freilich ebenso angenommen werden, Firmilian habe nicht genau citirt. Wie immer: so viel ist gewiß: wir würden sehr irren: wenn wir das Fragment für das ganze Rescript nähmen und nicht vielmehr aus demselben das erschlößen, worauf, nach obiger Auseinandersetzung, der Wortlaut selbst so deutlich hinweist — eine Erschließung, wozu wir vollends nicht blos berechtigt, sondern genöthigt sind durch die früher vorgeführten Zeugnisse.

Nach all diesem kann man sich nicht genug darüber

---

nicht in ihnen, wenn sie nicht etwa ordinirt waren — ein Fall, der, wie bekannt, später in Betreff der Ordination dieselbe Frage erzeugte, als die ist, welche uns gegenwärtig in Betreff der Taufe beschäftigt.

1) Ep. 75, 7.

wundern, daß so viele und so große Theologen meinen und behaupten, Stephanus (ja, was vollends unbegreiflich ist, selbst Cyprian) habe nicht die Firmung den von Ketzern getauften Convertiten ertheilt. Woher dieser Widerspruch gegen die Wirklichkeit, gegen die Geschichte? Um es mit Einem Wort zu sagen: von einem theologischen Vorurtheil, verbunden mit scrupulöser Aengstlichkeit. Jene Theologen meinen nämlich, wenn Stephanus die Convertiten gefirmt hätte, so wäre er in einem Irrthum befangen gewesen; und das darf nun nicht sein, darf nicht zugegeben werden trotz aller Zeugnisse der Geschichte. Wie so aber in einem Irrthum befangen? Weil er in diesem Falle die (von den Häretikern bereits, zugleich mit der Taufe, ertheilte) Firmung wiederholt hätte, Wiederholung der Firmung aber ebenso wenig angehe, als Wiederholung der Taufe. Wie so wiederholt? Weil die Ketzerfirmung ebenso gültig sei, als die Ketzertaufe, weil die Ketzer ebenso firmen, wie taufen können [1]). Da sitzt des Pudels Kern. Stephanus war im Gegensatz gegen diese Theologen der Ueberzeugung, die Ketzer können gültig zwar taufen, nicht

1) Nur beispielshalber stehe hier die Aeußerung eines neuern, im Uebrigen sehr gründlichen Theologen. Sardagna (Theol. Dogm. pol. De sacram. P. I. Art. I. Controv. 7. n. 158) sagt, die Gültigkeit der Ketzerfirmung beruhe ungefähr auf denselben Gründen, iisdem fere rationibus, als die Gültigkeit der Ketzertaufe. Minister enim — so führt er den Satz aus — confirmationis agit nomine et auctoritate Christi, et confirmatio est sacramentum Christi. Denique si ad valorem baptismi non requiritur fides ministri, neque ad valorem confirmationis est necessaria; *evidens enim est, nullum plane fundamentum dari aliter de uno sacramento sentiendi quam de altero.*" — Der Grundirrthum hiebei besteht darin, daß defectus fidei als identisch mit haeresis genommen wird. Die weitern Fehler im Argumente wird der folgende Abschnitt aufdecken.

aber firmen, und folglich der Ueberzeugung, er nehme nicht eine Wiederfirmung vor, wenn er Solche firme, die von Ketzern gefirmt worden. Auf welcher Seite die Wahrheit an sich sei, wird der dritte Abschnitt gegenwärtiger Abhandlung zeigen. Hier, wo wir uns mit der Geschichte unseres Dogma beschäftigen, haben wir nur historisch zu erforschen, ob die Kirchenlehre in Betreff der Ketzerfirmung von unsern Theologen, oder vielmehr von Stephanus vertreten sei. Um kurz zu sein, und, wie wir hoffen, zugleich hinlänglich überzeugend, wollen wir uns nur auf diejenigen Zeugnisse berufen, welche unsere Theologen für sich ansprechen, Unter denselben stehen in erster Reihe ein Brief von Papst Innocenz I. und einer von Vigilius. Ersterer beantwortet die Frage, ob arianische Priester wenn sie zur Kirche zurückkehren, als Priester gelten sollen, verneinend, indem er auf die Praxis hinweist, welche die Kirche bei Aufnahme von Ketzern überhaupt (von Laien) beobachte. Er sagt: „**Quia eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine poenitentiae ac sancti spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus: non videtur clericos etc.**“ Und etwas später: „**Qui fieri potest, ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, quorum laicos imperfectos ad sancti Spiritus percipiendam gratiam cum poenitentiae imagine recipiamus**“ [1]. — Vigilius unterscheidet zwischen solchen Häretikern, welche durch Häretiker getauft worden, und solchen, die, in der Kirche getauft, zur Häresie übergetreten waren, und sagt von

1) P. Coustant, Dissertatio etc. n. 21. bei Migne III., 1263, C. — Das vollständige Schreiben bei Harduin Conc. I., 1013.

Letztern: „**Quorum reconciliatio non per illam impositionem manus, quae per invocationem sancti spiritus operatur, sed per illam, qua poenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio, perficitur**“ [1]). Es ist unbegreiflich, wie unsere Gegner sich auf diese Documente berufen konnten, denn dieselben sagen ja offenbar das gerade Gegentheil von Dem, was Jene sie sagen lassen. Innocenz soll die **sanctificatio spiritus sancti** eine Art Buße, Bußact, **imago poenitentiae** nennen. In Wahrheit aber unterscheidet er Beides sehr genau und sagt, es genüge nicht Eines, beide seien erforderlich, die **sanctificatio sp. s.** könne nicht einfach, sondern müsse **sub** oder **cum imagine poenitentiae** erwirkt werden d. h. die Firmung der convertirenden Ketzer müsse mit einem Bußact verbunden sein. Innocenz gibt auch genau an 1) warum mit der Firmung ein Bußact verbunden, und warum 2) fraglichen Menschen überhaupt die Firmung ertheilt werden müsse. Ersteres deßhalb, weil die Ketzer die Gnade des h. Geistes **per impietatis suae perfidiam potius quam per fidem perdiderunt**; Letzteres, **quoniam** ***quibus solum baptisma ratum esse permittimus*****, quod utique in N. P. et F. et Sp. s. perficitur, nec spiritum sanctum eos habere ex illo baptismate illisque mysteriis arbitramur; quoniam cum a catholica fide eorum auctores desciscerent, perfectionem Spiritus quam acceperant, amiserunt** ***nec dare ejus plenitudinem possunt*** [2]). — Wo möglich

---

1) Derselbe Coustant l. c.

2) Harduin l. c. P. Coustant hat diese doppelt entscheidende Stelle auszulassen beliebt.

ist das Zeugniß des Vigilius noch sprechender. Wenn dieser jene Handauflegung, **quae per s. spiritus invocationem operatur** d. h. die Firmung bei den Apostaten (den in der Kirche Geborenen und Getauften, und nachher Uebergetretenen) als unstatthaft erklärt, und zwar ausdrücklich im Gegensatz gegen die in der Häresie Geborenen und Getauften, so ist offenbar, es gelte von Letzteren das Gegentheil d. h. diese Letztern seien nicht blos durch einen Bußact, sondern zugleich durch die Firmung aufzunehmen. Daß zurückkehrende Apostaten nicht gefirmt werden, hat natürlicher Weise seinen Grund darin, weil dieselben bereits (in der Kirche, ehe sie diese verlassen haben) gefirmt sind [1]). Socher Zeugnisse läßt Constant noch viele für sich sprechen. Nur beispielshalber führen wir eines von **Leo M.** an. Dieser Papst schreibt in **Ep. 149 ad Nicetam c. 7: „Qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt;“ in Ep. 2, ad Rusticum c. 18: „Per manus impositionem, invocata virtute Spiritus s.,** ***quam ab haereticis accipere non potuerunt,*** **Catholicis copulandi sunt;“** und endlich **in Ep. 155, ad Neonem: „Hoc tantum, quod ibi defuit, conferatur,**

---

1) Man muß staunen über die grobe Willführ, womit C. zu Werke geht, um seine vorgefaßte Meinung bei Vigilius zu finden. Nachdem er des Letztern Worte angeführt, erklärt er so: „Quibus verbis duplex distinguitur manus impositio, una quae poenitentiae luctuosae imaginem exhibeat ac similitudinem, altera quae habeat ejus veritatem; una quae per invocationem s. spiritus Catholicorum conventui statim societ, altera qua differatur sanctae communionis restitutio, et per plurimos poenitentiae fructus acquiratur.“

ut per episcopalis manus impositionem virtutem sancti spiritus consequantur" [1]).

Zeugnissen, welche auf solche Weise sprechen, ist Nichts weiter beizufügen, als die wiederholte Verwunderung darüber, daß trotz derselben so viele und geschätzte Theologen die Meinung hegen können, die Kirche kenne und anerkenne eine Ketzerfirmung ebenso, wie eine Ketzertaufe [2]).

Mehr als Verwunderung, wir können es zum Schlusse nicht verbergen, nöthigt es uns ab, wenn wir gewahren, die oft genannten Theologen berufen sich für ihre Ansicht selbst auf den 7. **Canon** des ersten Concils von Constantinopel oder legen wenigstens ihre Ansicht nicht ab im Angesichte dieses Canons. Derselbe bezeichnet die Ketzer namentlich, welche bei der Rückkehr zur Kirche nicht getauft, sondern blos gefirmt, und welche zugleich auch getauft werden müssen. Zur ersten Klasse gehören die Arianer,

---

1) P. Coustant bei Migne III., 1262. — Wem fallen nicht bei den zuletzt angeführten Worten des Leo die vielbesprochenen des Stephanus ein!

2) Zum Beweise, wie leichtfertig in diesem Punkte behauptet, wie arg die Sache getrieben werde, diene Liebermann, unser beliebtester Dogmatiker. Derselbe beschuldigt Maldonat und Morinus, welche der Geschichte treu unserer Ueberzeugung sind, des Irrthums und sagt: „Falsam esse hanc doctt. virorum sententiam (daß die convertirenden Ketzer zu firmen seien) ab aliis Theologis abunde probatum est. Nam tametsi particulares quaedam Ecclesiae potuerint in hoc errore aliquamdiu haerere, *communis tamen Ecclesiae doctrina semper fuit*, quod confirmatio in haeresi suscepta non minus valeret quam baptisma ipsum (Instit. theol. L. VI. P. II. art. 3. §. 2). „Communis" und „Semper fuit" sagen sie, und wissen nicht ein einziges Beispiel davon anzuführen, während von gegentheiligen die Kirchengeschichte wimmelt!

Macedonianer, Sabbatianer, Novatianer, Tessaradekatiten und die Apollinaristen; und von all diesen nun heißt es wörtlich: „**recipimus (eos) dantes quidem libellos et omnem haeresim anathematizantes, quae non sentit ut sancta Dei catholica et apostolica Ecclesia, et signatos** *sive* [1]) **unctos primum sancto chrismate** (*σφραγιζομένους ἤτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ*) **et frontem et oculos et nares et os et aures; et eos signantes dicimus „signaculum doni spiritus sancti** (*σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου*)“ [2]). Die Quartalschrift hat wohl keine Leser, welche nöthig hätten, durch erläuternde Bemerkungen gegen die Versuche geschützt zu werden, welche man gemacht hat, auch dieses Zeugniß, wenn nicht zu umgehen, so doch etwas Anderes sagen zu lassen, als es sagt [3]).

Somit sei die historische Untersuchung über die **manus impositio** geschlossen. Das Resultat derselben ist: Ste-

---

1) Hiernach ohne Zweifel ist das etwas dunkle c. 44. D. 4 de consecr. zu verstehen, wenn es sagt, die von Ketzern im Namen des dreifaltigen Gottes Getauften seien in die Kirche aufzunehmen aut unctione chrismatis aut impositione manus. . . . Unde Arianos per impositionem manus occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum . . ecclesiae oriens reformat. — Was indessen die an dieser Stelle noch erwähnte professio fidei, und wie es zu verstehen sei, wenn es heißt: „Monothelitas vero et alios ex sola vera confessione recipit,“ gestehe ich nicht zu wissen, kaum vermuthen zu können.

2) Harduin T. I., 811.

3) Zu diesen Versuchen gehört u. a. die Bemerkung, warum den Novatianern die Firmung habe ertheilt werden müssen, wisse man aus Theodoret, da dieser berichte, die Novatianer haben das Sacrament der Firmung nicht gespendet. Aber was haben denn die übrigen Häretiker gethan, die vom Concil den Novat. gleich gestellt werden? Darüber geht man stillschweigend hinweg.

phanus hat die von Ketzern gültig Getauften bei der Rückkehr in die Kirche, unter Begleitung eines Bußactes, gefirmt; und damit hat er gethan was die Kirche zu allen Zeiten beobachtet hat und beobachten wird, gleich viel, ob die Ketzer, von denen Jemand zurückkehrt, firmen oder nicht firmen, denn jenes ist so viel als dieses.

Indessen gerade dieses ist die Frage — eine Frage, die noch nicht erledigt ist, die ihre Erledigung vom Folgenden erwartet. Die Theologen, denen wir in dem zunächst Vorhergehenden widersprechen mußten, haben 1) vor Allem durch „Vernunftgründe" erkannt, d. h. auf eigene Faust gemeint, die Ketzer vermögen ebenso gültig zu firmen, wie zu taufen. Demgemäß haben sie 2) trotz aller widersprechenden Zeugnisse der Geschichte ebendasselbe als Lehre der Kirche gefunden; und folglich mußte 3) wiederum trotz aller entgegenstehenden Zeugnisse auch Stephanus (ja selbst Cyprian!) derselben Ansicht sein und durfte die convertirenden Ketzer ebenso wenig firmen als taufen. — Wir haben den umgekehrten Weg eingeschlagen. Zuerst erforschten wir, ohne eine eigene feste Meinung mitzubringen, die Geschichte, um zu erfahren, was wirklich sei. Nachdem wir dies erkannt, werden wir nach Möglichkeit dialektisch erforschen, ob das Wirkliche auch vernünftig sei, oder vielmehr nachzuweisen suchen, daß es vernünftig sei, denn das ist allerdings eines unserer Vorurtheile, nicht das Nächste Beste was unser Einer sich einzubilden beliebt, sondern das Wirkliche sei vernünftig. Das Folgende hat die Aufgabe, die Gründe gegen und für die Gültigkeit der Ketzertaufe einander gegenüber zu stellen, beide zu erkennen und zu würdigen, und hierdurch, wie wir hoffen, die Lehre der Kirche und somit auch die Lehre

und Praxis des heiligen Stephanus vor der Vernunft zu rechtfertigen. Hiebei wird die zuletzt erörterte Frage, die Frage in Betreff der Ketzerfirmung, von selbst erledigt werden.

D. Mattes,
Prof. in Hildesheim.

II.

Recensionen.

1.

Das kirchliche Synodalinstitut vom positiv historischen Standpunkte aus betrachtet mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit. Von Domcapitular Dr. F. Haiz. Freiburg im Breisgau. Friedr. Wagner'sche Buchhandlung, 1849. Preis 30 kr. — 9 Ngr.

Der Klerus auf der Diöcesansynode. Ein kirchliches Gemälde. Entworfen durch Dr. J. Amberger, Regens des Klerikalseminars zu Regensburg. Mit oberhirtlicher Gutheißung. Regensburg, bei Fr. Pustet, 1849. Preis 40 kr. 12 Ngr.

Die Diöcesansynode. Von Dr. M. Filser. Augsburg, Verlag der Matth. Rieger'schen Buchhandlung. 1849. Preis 30 kr. — 9 Ngr.

Daß über die Abhaltung, beziehungsweise Wiederherstellung von Diöcesansynoden außer vielerlei Stimmen in den Tagblättern gleichzeitig drei größere Abhandlungen von wissenschaftlichen Notabilitäten in drei verschiedenen Bisthümern erscheinen, ist unstreitig ein Zeichen der lebhaften Theilnahme und dringender Wünsche, welche das

alte kirchliche Institut in der gegenwärtigen für alle kirchlichen Verhältnisse so bedeutsamen Zeit hervorgerufen hat. Betrachtet man sich dagegen die Art und Weise, wie die genannten Verfasser jeder für sich die Wiederherstellung der Diöcesansynoden, ihre neue repräsentative Organisation, und die auf ihnen zu verhandelnden speciellen Gegenstände anschauen, so dürfte darin leicht ein Prognostikon liegen, wie sich die neuen Synoden in ihrer Zusammensetzung, entsprechend dem Typus aller großen Versammlungen unserer Zeit, gestalten werden. H. Domcapitular **Dr.** Haiz geht nämlich stark links, H. Regens **Dr.** Amberger stellt sich mit der würdigsten Haltung und dem gründlichsten Urtheil auf die Rechte, H. **Dr.** Filser endlich sucht eine gewiße Mitte festzuhalten. Aus diesem Grunde erschien es dem Referenten am passendsten die Anzeige obiger drei Schriften in eine Collectivrecension zu bringen, weil so das Unterscheidende einer jeden besser hervortreten, und die Recapitulation der einzelnen Rubriken vermieden werden konnte.

In Beziehung auf die allgemeinen einleitenden Begriffe wie über das Geschichtliche der Synoden herrscht eine ziemliche Uebereinstimmung, es wird hier der Begriff und die Eintheilung, der Ursprung aus göttlicher Einsetzung, die Geschichte und der Verfall der Concilien, so wie ihre Nothwendigkeit sowohl überhaupt als mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Zeitbedürfnisse besprochen. Referent will darüber nur Einiges bemerken. Wenn **Dr.** Filser das Wort **concilium** blos für größere Kirchenversammlungen, **Synodus** dagegen für die Diöcesanversammlung in Anspruch nimmt, wogegen Ref. nichts hat, aber als Grund angibt, weil es bei den ersten auf Uebereinstimmung und

Einstimmigkeit der Versammelten — **concilium a conciliando** — abgesehen sei, auf den andern aber der Bischof allein die Jurisdiction besitze, so ist diese Ansicht wohl nicht die richtige, nicht blos deswegen, weil die römischen Etymologen das Wort von **concieo** oder **concalo** ableiten, also damit eine zusammenberufene im Gegensatze zu einer zufällig zusammengekommenen Versammlung bezeichnen wollen, sondern was wichtiger ist, weil auch die Diöcesansynoden wesentlich die Eintracht und Uebereinstimmung des Klerus in Lehre, Amtsführung und Wandel zum Zwecke haben müssen; handelte es sich um die alleinige Ausübung der Jurisdiction, so könnte der Bischof dies einfacher durch Verordnungen aus seiner Kanzlei erreichen. Ueber das Geschichtliche der Diöcesansynoden ist H. **Dr.** Filser am ausführlichsten, indem er eine lange Reihe von allgemeinen und Provincialconcilien anführt, welche die Abhaltung von Diöcesansynoden vorgeschrieben oder eingeschärft haben; die richtigste Vorstellung von der Entwicklung der Diöcesansynoden im engern Sinne gibt H. **Dr.** Amberger, welcher darauf hinweist, wie nach übereinstimmenden Zeugnissen die Bischöfe in den ersten Jahrhunderten ihre Diöcesen unter dem Beirath ihres Presbyteriums verwalteten, und dieses Presbyterium gleichsam eine beständige Synode um den Bischof gebildet habe, was um so leichter war, als damals der Bischof und seine ganze Geistlichkeit an demselben Orte wohnten, erst nach der Ausdehnung der Diöcesen und der Versetzung vieler Geistlichen auf das Land wurde es nothwendig, sie in die bischöfliche Stadt zur Synode zu berufen; als die erste Diöcesansynode dieser Art, von der die Verhandlungen auf uns gekommen, erscheint die zu Auxerre (578), auf welcher verordnet wurde,

daß alle Priester zweimal des Jahrs, im Frühjahr und Herbst in die Stadt zur Synode kommen sollten, was fortan als Regel galt, bis der Kirchenrath von Trient **Sess. XXIV. c. 2. de ref.** die jährliche Abhaltung anordnete.

Ueber den Verfall der Synoden und seine Ursachen verbreiten sich weitläufig **Dr.** Filser und **Dr.** Haiz, mit Milde und Abwägung aller Verhältnisse **Dr.** Amberger; alle beklagen diesen Verfall auf das tiefste, alle legen die Hauptschuld auf die Bischöfe, welche namentlich in Deutschland als weltliche Fürsten und Reichsstände über den weltlichen Sorgen und Geschäften die geistlichen Angelegenheiten hintansetzten und der kirchlichen Kanones vergaßen, auch wohl sich zu vornehm dünken mochten, mit dem niedern und bürgerlichen Klerus persönlich zu verkehren; wenn die beiden erstern auch den Verfall der Wissenschaften im Mittelalter als eine Hauptursache anführen, so kann Ref. darin mehr eine beliebte Phrase als Wahrheit erkennen, denn wir finden bis zu Ende des 13. Jahrhunderts noch immer Diöcesansynoden, und bis auf das Trienter Concil Metropolitansynoden, deren Beschlüsse die Bischöfe doch in ihren Sprengeln verkünden mußten, wogegen im 17. und 18. Jahrhundert, also in der Zeit wo alle Wissenschaften und auch die theologische sich hoben, alle Concilien ohne Ausnahme verschwinden. Nicht viel anders verhält es sich, wenn H. **Dr.** Haiz den Verfall der Synoden mit Fleury und Schwarzel dem Einflusse der pseudo-isidorischen Decretalen und dem Streben der Päpste nach Absolutismus zuschreibt, da er doch selbst an derselben Stelle bemerkt, daß kein Papst den Grundsatz, daß keine Kirchenversammlung — die allgemeinen ausgenommen — ohne die Genehmigung

des Papstes gehalten werden solle, ausgesprochen, vielmehr nachweislich viele Päpste vom 11. bis ins 13. Jahrhundert (das Verzeichniß hätte sich bis auf Alexander **VII.**, **1655**, fortführen lassen), die Abhaltung der Synoden als höchst nützlich eingeschärft haben. Wohl aber trug das allmälige Sinken des christlichen Lebens in den Priestern wie in den Bischöfen, der gleichzeitige Verfall der auf Gemeinschaftlichkeit und Oeffentlichkeit des bürgerlichen Lebens abzielenden politischen Institutionen, die mit der immer fortschreitenden Entwickelung des politischen Territorialismus gleichen Schritt haltende Bevormundung und Einengung der Kirche wesentlich zum Erlöschen des Synodalgeistes bei, und gewiß mehr als die weite Ausdehnung der Diöcesen, die Beschwerlichkeit der Reisen, die großen Unkosten, worin Dr. Amberger und Filser nur eitle Ausflüchte finden.

Ueber die Nothwendigkeit der Wiederherstellung des Synodalinstituts in unserer Zeit sind alle drei Verfasser einig. Mit feierlichem Ernst rechtfertigt besonders H. Regens Amberger den lauten und gerechten Ruf nach Diöcesansynoden durch das Bedürfniß der Einigung der Geistlichkeit in schwerer Zeit zum Kampfe gegen alles Büreaukratenthum und Schreiberregiment, welches die freie Bewegung und den Geist der Kirche seit langem gelähmt, zur gemeinsamen Berathung und gemeinsamen Beschlüssen, wie durch Einheit in den kirchlichen Grundsätzen, in dem kirchlichen Verfahren und der Pastoralwirksamkeit dem einreißenden Verderben in den Gemeinden, der Unsittlichkeit und dem Unglauben zu steuern; zur Erweckung des Klerus selbst, damit er seinen Beruf nicht vergesse, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu sein, und

die Lauen und Läßigen an dem Eifer der Vorleuchtenden sich entzünden mögen, auch um die Kluft auszufüllen, die sich da und dort zwischen dem Bischofe und seinem Klerus gebildet hat, um das Band der Liebe und des Vertrauens enger zu knüpfen, endlich da sich in der Gegenwart die deutsche Kirche überhaupt neu gestalten soll, um den Grund dazu durch die Abhaltung von Synoden zu legen, wie der große Apostel Bonifacius sich vorzüglich dieses Mittels bedient hat, die deutsche Kirche in ihrem Anfang einzurichten und zu befestigen. Auf dies letzte Moment legt H. Domcapitular Haiz ein besonderes Gewicht, er weist in dieser Hinsicht zunächst auf die Erscheinungen des Unglaubens in höhern und niedern Ständen, auf die Partheien in der Geistlichkeit selbst hin, dann auf das Streben der Kirche die ihr gebührende Unabhängigkeit von dem Staate zu erringen, und die Folgen, welche daraus entstehen könnten; schon die in diesen Hinsichten zu treffenden kirchlichen Anordnungen fordern Synoden, auf welchen nach seiner Meinung die Kirchenobrigkeit dem Klerus und Volke Rechenschaft darüber ablege, es seien aber noch verschiedene andere Punkte, welche nur auf Synoden ihre Erledigung finden können, wie die mit der Kirchenzucht und besonders der Liturgie vorzunehmenden Reformen, das Verhältniß der Kirche zur Schule, zu den bestehenden Sekten, die Vereinigung der Confessionen, das Kirchengut. Der Verfasser fürchtet nicht, daß die Synoden das Schicksal der neuesten Nationalversammlungen und Landtage haben könnten. Bedächtlicher ist H. Dr. Filser, er schreibt: wenn der Bischof im Besitze der Mittel ist, seine Diöcese ebensogut ohne Synode zu regieren, oder wenn er durch einen kanonischen Grund an der Abhaltung von

Synoden gehindert wird, so erscheinen sie nicht als nothwendig, im Gegentheil als absolut nothwendig; doch hält er jenes für die Ausnahme, dieses für die Regel.

Nach der Darlegung der Ansichten über die allgemeinen Fragen geht Referent zu den speciellen Fragen über, welche bei der Wiederherstellung der Synoden zur Sprache kommen, und hier sind die drei Verfasser hinsichtlich der Berufung darüber einig, daß das Berufungsrecht nur dem vom Papste bestätigten, wenn auch noch nicht consecrirten Bischofe zustehe, ohne Zustimmung des Domkapitels, auch ohne Zustimmung des Metropoliten und des Papstes; dies Alles nach den Canones. H. Dr. Haiz, der an die neue Freiheit der Kirche nicht recht zu glauben scheint, verlangt unter umständlicher Ausführung, daß der Bischof sich vorher mit der Staatsgewalt in's Benehmen setze, wogegen H. Dr. Amberger glaubt, daß es an einer Anzeige genügen dürfte. Ebenso steht dem Bischofe der Vorsitz und die Leitung der Synode zu. Daß der geeignetste Ort zur Abhaltung von Synoden der bischöfliche Sitz ist, versteht sich um so mehr, als sich hier in der Regel die erforderlichen Räumlichkeiten vorfinden, und die Kathedrale die Mutterkirche der ganzen Diöcese ist, von welcher ihre Priester ausgehen, und wohin sie ihren Zug nehmen sollen; übrigens erlauben die gesetzgebenden Stimmen aller Zeiten dem Bischofe seinen Klerus an jedem Orte der Diöcese zu versammeln. — Ueber die Zeiten der Synode unterscheidet Dr. Amberger drei Perioden der Gesetzgebung vom Concil von Nicäa bis zum IV. Lateranischen, wo jährlich zwei Synoden, von da bis auf den Kirchenrath von Trient wo mindestens eine, endlich die Trienter Gesetzgebung, wornach einfach jährlich eine Synode gehalten werden sollte.

Nun entsteht aber die Frage, ob die letzte Bestimmung nach ihrem Wortlaute: **ratione tamen parochialium, aut aliarum saecularium ecclesiarum, etiam annexarum, debeant ii, qui illarum curam gerunt, quicunque illi sint, Synodo interesse,** — bei der Ausdehnung unserer deutschen Diöcesen und ohne Nachtheil der Seelsorge sich ausführen lasse? Die HH. Amberger und Filser bezweifeln es mit Recht, und schlagen daher nach dem Vorgange Benedikt **XIV.** eine Modifikation vor, worüber sich **Dr.** Amberger näher erklärt. Er beruft sich nämlich auf die Kapitularien, wornach der Bischof die Priester der Diöcese in Abtheilungen zur Stadt berufen soll, ferner auf eine Entscheidung der **congregatio de conciliis**, welche verlangt, daß der Bischof wenigstens einen Theil seiner Geistlichen als Abgeordnete der übrigen um sich versammeln soll, endlich auf eine Bestimmung des Cardinalbischofs von Regensburg, Franz Wilhelm, Grafen von Wartenberg und Schaumburg, v. J. **1560**, welcher seine große Diöcese in drei Bezirke theilte, deren Geistliche sich jährlich im Hauptorte versammeln, im vierten Jahre aber zur Synode nach Regensburg kommen sollten. Hierauf gründet **Dr.** Amberger den Vorschlag; nach der ersten durch den Gesammtklerus gebildeten Synode versammelt der Bischof in den nächsten drei Jahren einen Ausschuß, bestehend aus den Dekanen, Kämmerern und einer Anzahl von der Kapitelsgeistlichkeit gewählter Pfarrer und Hilfspriester, welche die aus den Berathungen sich ableitenden Verfügungen des Bischofs zu Hause kund machen; im **4.** Jahre ist dann wieder eine Plenarsynode. Ref. ist mit dem Vorschlag einverstanden, vorausgesetzt, daß der Verfasser den Ausdruck „Gesammtklerus“ nicht im vollsten Sinne nimmt.

Die Theilnehmer an der Synode, welche dazu berufen werden und erscheinen müssen, sind in den betreffenden Gesetzen so genau bezeichnet, daß darüber nicht gestritten werden kann, wie auch unsere Verfasser einig sind, nämlich außer dem Bischofe zunächst sein Rath, mit dessen Hilfe er die Diöcese verwaltet, also die Generalvicare, Officiale und ähnliche Dignitäre. Das Domkapitel, sowie die Mitglieder von Collegialstiften, wohl auch die Lehrer an den theologischen Lehranstalten, besonders aber der eigentliche Curalklerus, da der Hauptzweck der Diöcesansynoden die gute Verwaltung der Seelsorge ist; das Trienter Statut drückt diese allgemeine Verpflichtung mit den Worten aus: ii, qui ecclesiarum curam gerunt, in welche Kategorie alle Pfarrer, ständige und zeitliche Pfarrverweser, auch Hilfspriester gehören, welche eine eigene Kirche (ecclesia annexa) zu besorgen haben. Die älteren Gesetze über das Erscheinen der Aebte sind in vielen Ländern nicht mehr praktisch. Die übrigen Priester kann der Bischof einladen, wiewohl er durch die Kanones nicht dazu verpflichtet ist, doch möchte es im Geiste unserer Zeit liegen auch Beneficiaten und nichtselbstständige Hilfspriester einzuladen, besonders dann wenn Gegenstände verhandelt werden, welche ihre Person oder Stellung betreffen. Wie übrigens in den Kirchengesetzen vorgesehen ist, auf welche Weise diejenigen, welche obschon verpflichtet rechtskräftig gehindert sind zu erscheinen, durch Andere sich vertreten lassen sollen, so schärfen eben jene Gesetze auch ein dafür zu sorgen, daß durch die Abwesenheit so vieler Priester die Seelsorge keinen Schaden leide; dazu diente in der fränkischen Zeit die Berufung der Priester in Abtheilungen, später die Ausscheidung derjenigen welche zur Besorgung

der Pfarreien zu Hause bleiben mußten, endlich durch eine Vertretung der Kapitelsgeistlichen durch gewählte Abgeordnete; so z. B. erschienen auf der von dem Cardinal und Bischof Marcus Sitticus zu Constanz i. J. 1567 gehaltenen Synode von jedem Landkapitel zwei bis drei Pfarrer, worunter meistens der Dekan und Kämmerer.

Wichtig ist für unsere Zeit die Frage, ob außer dem Klerus auch Laien zu berufen, und falls sie von dem Bischofe eingeladen würden, zu erscheinen verpflichtet seien? Ein Recht der Laien zur Synode berufen zu werden erkennt keiner unserer Verf. an, da den Beispielen aus älterer Zeit, wornach Laien häufig und in großer Zahl auf Synoden erschienen, die veränderten Verhältnisse und das jetzt geltende Recht gegenüber stehen; doch stimmen alle darin überein, daß bei der gegenwärtigen Lage der Dinge die Laien von den Synoden nicht gänzlich ausgeschlossen werden sollten. Schon in der alten Zeit wurden sie eingeladen, damit das Volk wahrnehme, was angeordnet werde zu seinem Heile; später beschränkte sich ihre Theilnahme auf das Anwohnen bei den Synodalgebeten und der Synodalrede des Bischofs, und zuletzt bestimmten Synodalstatuten, die Cardinalcongregation und Benedict XIV., daß der Bischof auch Laien einladen möge aber nur aus den allerwichtigsten Gründen, und nie um ihren Rath einzuholen oder sie ihre Stimme abgeben zu lassen. Weiter geht H. Dr. Amberger freilich sub clausula, er sagt nämlich: würde zwischen Geistlichkeit und Laien das von der Kirche gewünschte Verhältniß bestehen, würden auch die Laien nach Kräften ihr geistliches Priesterthum üben — und nicht dem Klerus wie eine Partei gegenüberstehen, dann dürfte es im Geiste der Kirche sein, bei den Vor-

berathungen zur Synode auch tüchtige Männer aus dem Laienstande zu hören, da diese nicht selten bedeutende Aufschlüsse geben könnten über die Bedürfnisse der Gemeinden, dagegen den eigentlichen Synodalsitzungen dürften die Laien besser immer ferne bleiben. Noch weiter greift der Vorschlag des H. Dr. Filser, er meint, eine Synode würde ihre Sache nur halb thun, wenn sie bei Verhandlungen über äußere Gegenstände die Laien umgienge, er meint sogar, es könnte ohne Bedenken das Oberhaupt des Staats als Repräsentant der Laien eingeladen werden, welches sich durch einen dem Bischof genehmen Beamten vertreten ließe, (?) endlich hält er es für passend, die höhern Magistratspersonen der Stadt so wie andere gutgesinnte und gelehrte Männer wenigstens zu den Vorberathungen zuzuziehen. Herr Domkapitular Haiz will zwar den Laien kein Stimmrecht, d. h. in seinem Sinne kein **votum decisivum** auf den Synoden einräumen, doch sollen sie gehört werden zumal in unserer Zeit, wo die Wissenschaft aufgehört habe, ausschließliches Vorrecht besonderer Stände zu sein (?), und auch Laien ausgezeichnete theologische Kenntnisse, ruhige Besonnenheit, wahre Frömmigkeit und reine Sitten besitzen könnten. — Soll nun Referent über die vorliegende Frage seine eigene Meinung aussprechen, so muß er zuerst bemerken, daß sich auf das Erscheinen der Laien in älterer Zeit kein Beweis gründen läßt, daß sie auch heute noch berufen werden müßten, weil die Geschäftsverhältnisse, wozu sie mitwirkten, völlig anders geworden sind, und sich nicht wiederherstellen lassen; das Volk wirkte auf der primitiven Diöcesansynode mit zur Bestellung und Ordination der Kleriker aller Grade durch Ablegung seines Zeugnisses über ihre Würdigkeit, eine

andere Art von Wirksamkeit läßt sich nicht nachweisen; glaubt man nun es möglich zu machen, daß die Ordination der Priester nur auf Synoden beschlossen, Kirchenstellen und Kirchenämter nur auf Synoden verliehen werden? Laien erschienen vom vierten Jahrhundert bis tief in das Mittelalter herab auf Metropolitan- und Diöcesansynoden, besonders in den germanischen Reichen, wo die Synoden oft zugleich Reichstage waren, entweder als Angeklagte um sich zu verantworten, oder als Kläger gegen Geistliche, oder als Zeugen, glaubt man diese Gerichte gegenüber unsern modernen Gerichtsverfassungen wiederherstellen zu können? Sodann da nach der Grundverfassung der katholischen Kirche den Laien in den innern Angelegenheiten weder eine berathende noch weniger eine entscheidende Stimme zusteht, glaubt man, daß die Berufenen sich mit dem bloßen Zusehen und Zuhören begnügen werden, zumal in einer Zeit, wo Aller Ohren noch von Volkssouveränität, Volksherrschaft, Volksvertretung wiedertönen, und gerade diejenigen, an die man bei der Berufung zur Synode zunächst denken müßte, die Gemeindevorsteher und Schulmeister als die intelligentesten, von dem Tumult am meisten betäubt sein dürften? Endlich und dies ist wohl das Wichtigste, hängt die Berufung der Laien von zwei Voraussetzungen ab, und die angezeigten Verfasser machen sie ausdrücklich davon abhängig, einmal, daß die Paragraphen **14—17** der Grundrechte, welche der Kirche die freie Bewegung in ihren Angelegenheiten sichern, auch wirklich in's Leben getreten seien, und zweitens, daß zwischen Geistlichkeit und Laien das oben bezeichnete Verhältniß bestehe. Referent gesteht, daß er nicht zu den Glücklichen gehört, welche die Realisirung dieser Voraussetzungen schon in der

nächsten Zukunft erwarten, und weiß daher keinen andern Rath, als daß die Bischöfe nur als kirchlichgesinnt bekannte Laien, und nur in solchen Fällen, wo sie Zeugniß und Auskunft geben können, zur Synode berufen, — falls es dazu kommt.

Ueber die Gewalt, d. h. die entscheidende Auctorität auf der Synode halten Dr. Amberger und Dr. Filser die katholische Ansicht fest: der Bischof ist auf der Synode wie außer derselben die alleinige Auctorität für die Diöcese, daher steht nicht nur das Recht der Berufung, Aufsicht und Leitung der Synode, sondern auch die Beschlußfassung mit gesetzlicher Kraft ihm allein zu, der Klerus hat nur eine berathende Stimme mit dem Rechte, auf die Fragen des Bischofs seine Meinung frei auszusprechen, ja selbst gegen die vom Bischof vorgelegten Gesetzesentwürfe Zweifel und Bedenken zu erheben; hat aber der Bischof nach Anhörung derselben seinen Beschluß kund gethan, so ist ein Protest dagegen von Seite des Klerus nicht mehr zuläßig, so wie die Synodalconstitutionen nur durch eine neue Constitution oder durch eine entgegengesetzte Gewohnheit aufgehoben werden können; einer Bestätigung durch den Papst bedürfen diese Synodalbeschlüsse nicht, die Nachsuchung derselben soll sogar in Rom nicht gern gesehen werden. Dies alles theils nach der unveränderlichen Bedeutung des Episcopats theils nach den Aussprüchen und der Praxis der Synoden selbst. — Herr Domkapitular Dr. Haiz geht einen andern Weg. Zuerst stellt er durch eine sonderbare Begriffsverwirrung den Satz auf, daß es eine Partei gebe, welche dem Klerus jedes Stimmrecht absprече oder doch abzusprechen scheine, als ob ein berathendes Collegium stimmlos wäre! Dann spricht

er von einer andern Partei, welche den Priestern ein und zwar eigentliches und entscheidendes Stimmrecht vindiciren soll, nennt aber den einzigen Richard (**Analys. concil.**). Als Hauptstütze dieser Behauptung führt er die sogen. Apostelsynode an, auf welcher der Streit über die Beschneidung der Heidenchristen durch die Apostel und Aeltesten gemeinschaftlich entschieden worden sei. Nun lesen wir zwar, daß die Apostel und Aeltesten ja die *ὁλη εκκλησια* in der Versammlung anwesend waren, und das Schreiben an die Antiochener im Namen der Apostel und Aeltesten ausgefertigt wurde, aber von einer entscheidenden Stimme der Aeltesten lesen wir nichts, vielmehr führten zwei Apostel Petrus und Jakobus das Wort, und der letztere stellte den entscheidenden Antrag; wer auf die Unterschrift der Aeltesten ein Gewicht legen will, den erinnern wir, daß die Beispiele nicht selten sind, daß die Verhandlungen von Diöcesansynoden außer dem Bischof auch von Klerikern unterschrieben wurden, in dem Allem liegt nicht mehr als der Beweis einer Zustimmung der Kleriker zu den Beschlüssen der Bischöfe, und diese bestreitet ja Niemand. Wer sich auf das Wort des Hieronymus: **quid facit episcopus excepta ordinatione, quod non facit presbyter**, und auf ein gleiches des Chrysostomus — **Homil. XI. in I. ad Tim.** beruft, der übersieht, daß in der **excepta ordinatio** die Hauptsache, ja Alles liegt; durch die Ordination erlangen die Priester Alles was sie von kirchlicher Gewalt besitzen, die Ordination aber erhalten sie vom Bischof, sind also in Allem ihm unterworfen, und können nie auf gleiche Berechtigung Anspruch machen. Was endlich aus Richard angeführt wird, besteht theils in offenbaren Unrichtigkeiten, wie z. B. daß die Priester eine durchgreifende Gewalt —

potestatem radicalem — in Beziehung auf Glauben, Sitten, Disciplin u. s. w. unmittelbar von Christus empfangen haben, oder auf Verdrehungen, wie wenn die Abgeordneten der Bischöfe auf Concilien ein Stimmrecht besessen, und als einfache Priester sogar den Vorsitz (**non mi ricordo**) geführt haben sollen; in solchen Fällen handelten die Priester als Stellvertreter der Bischöfe mit ausdrücklicher Bevollmächtigung. Soweit trägt H. Dr. Haiz fremde Meinungen vor, nun läßt er seine eigene folgen. Er anerkennt, daß nach den jetzt geltenden Kanonen den Priestern keine entscheidende, sondern nur eine berathende Stimme zukomme, aber er wirft zugleich die Frage auf: ob der jetzige Rechtszustand noch fernerhin aufrecht zu erhalten sei? Und er antwortet: in anderer (der Staats-) Sphäre mußte eine Erweiterung der Rechtsbefugnisse nach unten zugestanden werden, ohne eine ähnliche Erweiterung der Rechte der Kirchengemeinden rücksichtlich der Synodalthätigkeit dürfte also der Erfolg der Synoden immer ein zweifelhafter bleiben; diese Erweiterung sollte nach H. Dr. Haiz darin bestehen, daß dem Klerus eine entscheidende den Laien aber eine berathende Stimme eingeräumt würde, dem Bischofe bliebe das Veto und die Befugniß, zur Verstärkung seiner Partei eine entsprechende Anzahl Geistlicher nach freier Wahl zu den Synoden zu berufen. Was soll Referent zu diesem Vorschlage sagen? Zuerst wohl, daß eine solche Synode etwa einer herrenhutischen, methodistischen u. s. w. gleichen, nimmermehr aber eine katholische sein würde, da aus ihr ein Grundprincip des Katholicismus, der Supremat des Episcopats hinweggenommen wäre. Oder was wäre das für ein oberster Richter (ein Ausdruck, den H. Dr. Haiz als Hauptbeweis für sich

aufstellt, der aber unrichtig, wenigstens zweideutig ist), der nichts weiter als Nein sagen dürfte? Ferner welchen Erfolg, weil H. Dr. Haiz davon ausgeht, könnten Synoden haben, auf welchen der Klerus immer beschlöße, der Bischof aber die Annahme immer verweigerte? Freilich hofft man, daß er auf wiederholtes Pochen nachgeben werde, und mit dieser Nachgiebigkeit begnügt man sich einstweilen, bis man bei einer abermals nothwendig gewordenen noch größeren Erweiterung der Rechte nach unten ihn gänzlich beseitigt. Diese Entwickelung der Dinge konnte der H. Verfasser „in der andern Sphäre" im eigenen Vaterland am besten wahrnehmen. Das Grundübel aber ist, daß Theologen die Kirche, welche Christus unabhängig von dem Staat und jeder Staatsform für alle Zeiten eingerichtet hat, nach den veränderlichen weil vom Willen der Menschen abhängigen Gestaltungen der Staaten modeln wollen, wodurch wenn das Werk gelänge, sie allen den Umwälzungen und Zerrüttungen preisgegeben würde, welche wir in der Sphäre der Staaten seit 60 Jahren mitangeschaut haben, ohne noch ihr Ende abzusehen.

Ueber den Geschäftsgang und Ritus auf der Synode verbreiten sich Dr. Amberger und Dr. Filser. Nach den alten Verordnungen soll den Diöcesansynoden eine Metropolitansynode vorausgehen, und die Verkündung der Beschlüsse der letztern das erste Geschäft auf der erstern sein; auch soll entweder der Bischof selbst seine Diöcese visitirt oder durch die Landdekane Bericht über den Zustand der Geistlichkeit und Gemeinden in ihren Bezirken eingezogen haben, um sofort in der Versammlung das Nothwendigste und Heilsamste berathen zu können. Die Synode soll wenigstens zwei Monate vor ihrer Eröffnung ausge-

schrieben und die Geistlichen aufgefordert werden, ihre etwaigen Wünsche und Anträge vorzubereiten; um die nämliche Zeit müssen Gebete für Klerus und Volk ausgeschrieben werden um den göttlichen Segen zu erflehen, während der Synode selbst ließ der h. Carolus Borromäus vierzigstündige Gebete halten. Da den Sitzungen der Synode der Seelsorge wegen nur ein beschränkter Zeitraum — gewöhnlich 3 — 4 Tage, angewiesen werden kann, so sind vorberathende Versammlungen schlechterdings nothwendig, zu welchen der Bischof die Dekane und andere gelehrte und erfahrene Männer beruft, um auf den Grund der eingelaufenen Berichte und Anträge die auf der Synode vorzutragenden Gegenstände und Beschlüsse vorzubereiten; um eine Zeitersparniß zu gewinnen, könnten in dieser Vorberathung auch die Synodal-Officialen, der Promotor als Präsident, der Secretär und Notar, der Procurator und Ceremoniar gewählt werden, ob die vom Concilium von Trient Sess. XXIV. de ref. c. 18. angeordneten Synodalexaminatoren auch jetzt gewählt werden können, wird davon abhangen, ob die Bischöfe die Prüfungen der Geistlichen wieder ganz in ihre Hand bekommen. — Daß auf der Synode selbst alle Mitglieder jedes in der ihm zukommenden Amtstracht erscheine, versteht sich von selbst, und ist zugleich eine Mahnung an den geziemenden Anstand, welcher von den Herrn im Frack auch bei sehr wichtigen Verhandlungen nicht immer eingehalten wird. Die Eröffnung der Synode beginnt mit der Messe de Spiritu sancto und der Communion des anwesenden Klerus durch den Bischof, worauf Gebete, Litanei, die Anrede des Bischofs, welche auch die Stelle der Predigt vertreten kann, folgen, worauf der Bischof die Synode für eröffnet erklärt. Ein

Ceremonial für die drei Tage der Sitzungen gibt H. Dr. Amberger.

Einen der Hauptpunkte in sämmtlichen drei Schriften bilden die Gegenstände, welche auf der Synode zur Verhandlung kommen sollen. Auf den ältern Diöcesansynoden war das erste Geschäft die Verkündung der Beschlüsse der allgemeinen und Metropolitanconcilien, dies fällt nun begreiflicherweise weg, außer wenn etwa der Bischof für nöthig finden sollte, gewisse in seiner Diöcese auffallend vernachläßigte Bestimmungen des Conciliums von Trient aufs neue einzuschärfen. Das zweite war die Berichterstattung der Dekane und Pfarrer selbst über den Zustand ihrer Gemeinden und ihrer eignen Amtsführung, worauf sie von dem Bischofe Belehrung und Ermahnung erhielten über die Erfüllung ihrer Standes- und Amtspflichten. Dieses in der katholischen Hierarchie festgegründete Verhältniß kehrt H. Domkapitular Haiz geradezu um, wenn er um der büreaukratischen Geheimthuerei und einem despotischen Benehmen von Seite des Episcopats zu begegnen, von diesem verlangt, daß es auf der Synode „öffentliche Rechenschaft über seine Verwaltung ablege“, und beisetzt: „der Klerus und das Volk werden sich nicht beruhigen, bis ihnen auf den jährlichen Synoden über die Anordnungen und Handlungen der Kirchenobrigkeiten Rechenschaft abgelegt werden wird“. Ref. traute seinen Augen nicht, als er diese Worte aus der Feder eines Mannes las, der zum verfassungsmäßigen Rathe des Bischofs gehört, und mit dem Gange der bischöflichen Regierung bekannt sein sollte. Oder werden in Baden die bischöflichen Anordnungen einfach mit den Worten: **car tel est notre plaisir** motivirt? oder nicht vielmehr wie anderwärts

die Gründe speciell angegeben, aus welchen, und der Zweck zu welchem sie erlassen werden? Kann das Willkührherrschaft genannt werden? Unter der bureaukratischen Geheimthuerei vermag Referent in der Ferne nichts anderes zu denken, als die durch öffentliche Blätter bekannt gewordene Thatsache, daß in Baden seit Jahren von einzelnen Landkapiteln Petitionen eingereicht wurden, auf welche die erzbischöfliche Behörde entweder gar nicht oder einfach ablehnend geantwortet haben mag. Und auch darin war sie in ihrem Rechte, denn es wurde die Aufhebung allgemeiner Kirchengesetze verlangt, welche abzuändern oder aufzuheben weder der einzelne Bischof noch eine Diöcesansynode befugt ist.

Das Betrübendste bei solchen Verhältnissen, um darin fortzufahren, ist aber dies, daß ein herzliches Anschließen des Klerus an den Bischof, und ein vertrauensvolles Entgegenkommen des letztern ebenso unmöglich ist, als eine wahre Eintracht unter dem Klerus selbst. H. **Dr.** Haiz schildert — wie getreu, läßt Ref. dahingestellt sein, zwei Parteien im badischen Klerus, deren Ausgleichung die Synode bewirken soll. Ref. bemerkt dagegen nur, daß der Geschichte zufolge eine Ausgleichung von förmlich ausgebildeten Parteien bei politischen Kämpfen selten, bei kirchlichen nie stattgefunden hat, die letzteren endeten damit, daß entweder die schwächere in die stärkere zurückgieng, oder bei gleicher Stärke beide sich völlig von einander trennten; welches von beiden in Baden der Fall sein werde, wird die Zukunft lehren. — Dennoch ist es, wie **Dr.** Filser und **Dr.** Amberger zeigen, eine Hauptaufgabe der Synoden, Einheit in die Ansichten, Handlungsweise und persönliche Zuneigungen der gesammten Diöcesangeistlichkeit zu bringen,

ein brüderliches Zusammenwirken im ganzen Körper zu vermitteln. Der Bischof hat darin ein Mittel, den Klerus sich näher zu bringen, durch Anregung der Thätigkeit eine schädliche Stagnation zu verhindern, die aufgeregteren Geister wenigstens nach und nach zu einigen, und dadurch eine größere Gleichförmigkeit in der Pastoralthätigkeit zu gewinnen. Freilich gehört zu Erreichung dieses Zieles, daß alle Mitglieder ein gewißes Maß christlich-brüderlicher Liebe schon mitbringen.

Dogmatische Entscheidungen über Glaubens- und Sittenlehren zu geben, steht zwar einer einzelnen Diöcesansynode nicht zu, doch zeigt H. **Dr.** Filser recht gut, wie auch Gegenstände des Glaubens und der Sitten auf einer solchen zur Sprache kommen können. Es handelt sich nämlich heute nicht mehr wie ehemals um einzelne Irrlehren, es handelt sich um die ganze Hinterlage des christlich-katholischen Glaubens, der in Schriften und Reden durch den Indifferentismus, Rationalismus und pantheistischen Atheismus vielfach angegriffen wird, des Treibens des Sektenthums nur im Vorbeigehen zu erwähnen. Solche glaubensfeindliche Umtriebe kommen weder in ihrer Ausdehnung zur Kenntniß des Bischofs, noch kann er für sich allein denselben begegnen. Versammelt er aber seine Geistlichkeit um sich, hört er ihre Berichte, berathschlagt er sich mit ihr über die Weise und Mittel zur Erhaltung der Reinheit und Einheit des Glaubens, so dürfte wohl jenen Feinden mit größerem Erfolg entgegengearbeitet werden. Ebenso verhält es sich mit der Sittlichkeit, sie hat mit dem Glauben gleichen Schrittes abgenommen, und es hat sich ein Sittenverderbniß entwickelt, welches alle Bessern beklagen, aber nicht helfen können. Die wahre Hilfe kann nur

von der Kirche und nicht von der ohnehin läßigen Polizei kommen; es biete daher der Bischof auf der Synode die moralischen Kräfte seines Klerus auf, erforsche mit ihm die Quellen der in der Diöcese besonders hervortretenden Laster, und suche theils durch specielle Mittel theils durch Hebung der Religiosität auch die Sittlichkeit zu heben.

Einen wichtigen Gegenstand der Synodalberathungen bildet auch der Gottesdienst, nicht wie er von der Kirche vorgeschrieben ist, denn daran kann eine Particularsynode nichts ändern, sondern was sich in der Form von Brauch oder Mißbrauch daran gehängt hat. Als Gegenstände einer besondern Aufmerksamkeit bezeichnet H. Dr. Filser die Gebetbücher, Wallfahrten, Missionen (inländische), Betschwesterei; der H. Doctor weiß diesen Arten der Privatandacht allerlei Böses nachzusagen, was Referent theilweise mit andern Augen ansieht, ohne sich darüber des Nähern zu erklären. H. Domkapitular Haiz führt die Frage über die Sprache des Gottesdienstes besonders auf, bringt die Gründe und Gegengründe für beide Sprachen bei, und gibt der deutschen den Vorzug. Da die Frage sich nur noch auf einen Theil des Cultus, die Messe, bezieht, so will Ref. seine Ansicht in wenigen Sätzen aussprechen: alle Völker, welche die Messe haben, haben sie in einer Sprache die das Volk nicht versteht, denn der Russe, Bulgare, Serbe versteht seine altslavische Kirchensprache so wenig als der Grieche das alte klassische Griechisch, und der Romane das alte Latein; dennoch war diesen Völkern das Alter und die Unveränderlichkeit ihrer gottesdienstlichen Sprache so heilig, daß sie nie die Umsetzung in ihre moderne Sprache verlangt haben, wie auch ihre Kirchenobern in eine solche nie eingewilligt haben würden; wir Deutsche würden in

dem gleichen Falle sein, wenn Bonifacius und die übrigen Apostel die Liturgie in der deutschen Sprache, wie sie zu ihrer Zeit war, verfaßt hätten; der Einwand, daß unsere Muttersprache jetzt einen solchen Grad von Vollkommenheit und Abgeschlossenheit erlangt habe, daß der jetzige Stil auf Jahrhunderte ohne Abänderung verständlich und ansprechend sein werde, — ist nicht stichhaltig; denn nichts zu sagen von dem Kauderwälsch der kantischen und dem zopfigen Berliner Deutsch der hegelschen Schule, wer findet noch genießbar, was um 1700 geschrieben wurde, oder um noch weiter herabzugehen, wer schreibt heute noch, wie Lessing, Wieland und Göthe schrieben? Also es bleibe der heiligsten Handlung ihre altehrwürdige Sprache, und der Priester deute sie nach eines Jeden Bedürfniß.

Die Handhabung und Neugestaltung der Disciplin bildete zu allen Zeiten einen wichtigen Gegenstand für die Synoden, um so mehr in unserer Zeit, wo durch die lange Unterlassung der Synoden einer- und die Umwälzungen andererseits sich viele Unordnungen in die Kirche eingeschlichen haben. H. Dr. Filser bespricht diesen Punkt ausführlich, indem er aus den Decreten des Conciliums von Trient, der Schrift Benedict des XIV, und aus den Akten der letzten Concilien die beachtenswerthesten Punkte aushebt und mit kurzen Bemerkungen begleitet; außer dem ersten Hauptpunkt de vita et honestate clericorum, welcher zu allen Zeiten wichtig, in der gegenwärtigen aber wichtiger als je sein dürfte, wünscht er, daß von künftigen Synoden folgenden Punkten eine besondere Berücksichtigung beziehungsweise Verbesserung zu Theil werden möchte: den Reservatfällen, Stolgebühren und Meßstipendien, der Sprache bei gottesdienstlichen Verrichtungen, dem Abstinenz-

gebote, der Laiencommunion, der Bildung des Klerus und allen damit zusammenhängenden Anstalten, dem Katechismus (der einer für ganz Deutschland sein sollte?), dem Brevier, der Stellung (Emancipation) der Hilfsgeistlichen u. s. w. — H. Domcapitular **Dr.** Haiz bemerkt zu solchen und ähnlichen Vorschlägen, daß die alten Institutionen in ihrer ehevorigen Form für unsere Zeitverhältnisse, für die jetzige Denkungsart der Völker kaum mehr passen, und darum glaubt er, daß bei Festsetzung dessen was unsere Zeit fordert, auch den Laien eine angemessene Betheiligung nicht versagt werden könne. Referent hat sich über die Berufung der Laien bereits ausgesprochen und will hier nur beisetzen, daß er das Land bedauert, in welchem Laien die Geistlichkeit discipliniren sollen.

Herr **Dr.** Amberger faßt die Reform des Klerus aus einem höhern Standpunkt als dem der blos äußern Gesetzgebung, er faßt sie als eine Reform von innen heraus, als einen neuen Aufbau der Kirche, zu welchem sie auf der Synode den neuen Geist von oben erflehen, und sich gegenseitig stärken sollen. Hier sollen die Diener der Kirche den Muth und die Waffen empfangen zum Kampfe für die Kirche und das Heil der Seelen, aber nicht blos zum Kampfe und zur Abwehr der Feinde der Kirche, sondern zum eigenen innern Aufbau durch Erneuerung des Geistes, damit der Priester die Kirche erbaue nicht blos durch Worte, sondern auch durch sein eigenes Leben, damit das normale Leben der Kirche sich abspiegle im Leben des Klerus, und das Leben des Klerus conform werde dem Leben der Kirche, sowohl in der äußern Erscheinung als in seinen innern Principien. Der Verf. zeigt dann weiter, wie die Versammlung auf Synoden beitragen könne, die Geistlichen zu einer gedeih-

lichen Wirksamkeit in ihrem dreifachen Amte als Lehrer, Priester und Hirten ihrer Gemeinden zu ermuntern und zu stärken; auch der kirchlichen Missionsthätigkeit nach Außen erwähnt er als eines würdigen Gegenstandes der Berathung auf Synoden; zum Schlusse seiner begeisterten Exhortation bemerkt er, daß nicht die eine und andere Synode, sondern nur eine anhaltende Synodalthätigkeit voll heiliger Begeisterung dem erhabenen Ziele nahe kommen werde, und Ref. sagt dazu Amen.

Herr Domcapitular Haiz bringt noch einige andere Gegenstände zur Sprache, die nach seiner Meinung eine Berathung auf der Synode verdienen dürften, von denen aber Ref. glaubt, daß einige zu frühe andere zu spät kommen. Wenn er sagt, daß die Verluste, welche die Kirche durch Ablösung der Zehenten und Grundgefälle theils schon erlitten, theils noch zu erleiden in Gefahr stehe, eine ernste Erwägung dringend nöthig machen, um das noch vorhandene Kirchengut zu retten und den Aufwand der Kirche zu bestreiten, so ist dies ganz richtig, doch ist dabei zu bedenken, daß seit der Säcularisation die Verhandlungen über das Kirchengut nicht durch Synoden, sondern unmittelbar zwischen den Staatsregierungen und dem päpstlichen Stuhl gepflogen wurden, welcher sich sein Recht als höchster Vertreter der Kirche und des Kirchenguts nicht nehmen lassen wird, und dem Staate gegenüber eine unabhängigere Stellung behauptet als der Bischof und seine Synode. Was der Verf. weiter über das Verhältniß der Kirche zur Schule und den nothwendigen Einfluß der ersten auf die letztere sagt, ist im Allgemeinen ebenfalls richtig, das Lob aber welches dem bisher in Baden bestandenen Verhältnisse gespendet wird, ist durch die Entdeckungen in

der jüngsten Revolution auf eine traurige Weise widerlegt worden. Daneben sind die Frankfurter Beschlüsse bekannt, von welchen man zur Zeit noch nicht weiß, ob sie in den deutschen Staaten angenommen werden, jedenfalls verdienen sie die sorgfältigste Aufmerksamkeit der Kirche. Daß die Synode Gesetze über die Toleranz geben soll, ist etwas neues und paradores, nach des Referenten Ansicht ist jede Kirche ihrer Natur gemäß ausschließend, Gesetze über Toleranz zu geben überläßt sie dem Staate, auch hat es daran in Deutschland seit dem westphälischen Frieden nie gefehlt.

Recht eigentlich zu spät kommt ein anderer mit der Toleranz verwandter Vorschlag des Verfassers, nämlich die religiöse Einigung Deutschlands als Grundlage seiner politischen Einigung, durch Synoden zu betreiben. Er motivirt diesen Vorschlag durch die historisch richtige Bemerkung, daß die Hauptursache der politischen Zersplitterung und Schwächung unseres Vaterlands die Religionstrennung des 16ten Jahrhunderts gewesen sei; aber wie konnte er die aus jener Trennung gefolgten weiteren Thatsachen übersehen, nämlich die fast an das Unzählbare gränzende Auflösung der anfänglichen großen Kirchenkörper in kleinere Sekten und Verbindungen, und zuletzt in eine immer weiter um sich greifende Glaubenslosigkeit? Wie kann er bei diesem Thatbestand erwarten, daß irenische Bemühungen einen Erfolg haben könnten, da die bekannten Versuche im 16ten und 17ten Jahrhundert unter günstigern Verhältnissen keinen hatten, wie konnte er erwarten, daß ein derartiger Versuch in der heutigen Zeit zu einem andern Resultat führen könnte, als daß die Vollgläubigen ihren Glauben den Wenigglauben-

den, und diese den Rest des Glaubens den Nichtsglaubenden zum Opfer bringen müßten? Referent weiß nicht wie es kommt, daß die letztern Vorschläge des Verfassers wie mehrere bereits erwähnte unwillkührlich an gewisse Bestrebungen der Regierung seines Landes erinnern, welche von den Katholiken diesseits und jenseits mit einem gewissen Mißtrauen angesehen wurden.

Zum Schlusse handeln H. Dr. Amberger und H. Dr. Filser von den Synodalconstitutionen, oder den Beschlüssen welche eine Diöcesansynode in der Form von verbindlichen Gesetzen bekannt macht, von den Gegenständen, worüber sich solche Beschlüsse verbreiten sollen, von den Gränzen ihrer Competenz, oder ihrer Stellung zu allgemeinen Gesetzen und Gewohnheiten und zu höhern Auctoritäten überhaupt, von der Form und den Bedingungen ihrer Bekanntmachung u. s. w. Bei dem Drange nach Synoden und der allgemeinen Sucht unserer Zeit Beschlüsse zu fassen und Gesetze zu geben, hat wohl H. Dr. Amberger ein treffendes Wort gesprochen, wenn er sagt: möge man nicht zu viele neue Gesetze schaffen; ihre Kraft wird dadurch geschwächt. Nicht die Vielheit sondern die Haltung der Gesetze bringt Gedeihen.

Drey.

2.

Die Diöcesansynode. Von George Phillips. Freiburg im Breisgau. Herdersche Verlagshandlung. 1849. S. IX. und 219. Preis fl. 1. 24 kr.

Diese Schrift verdankt ihre Entstehung dem hochwürdigsten Herrn Bischof Nicolaus von Speier, welcher den

berühmten Verfasser aufgefordert hatte, eine Schrift über die Diöcesansynoden zu verfassen; er schrieb sie während seines Aufenthalts in Frankfurt als Abgeordneter zur deutschen Reichsversammlung, und weist in dieser Beziehung auf die Hindernisse hin, mit welchen er bei dieser Arbeit zu kämpfen hatte, indem er nicht nur vielfach darin unterbrochen wurde, sondern auch trotz der gütigen Zuvorkommenheit, mit welcher ihm die Benützung der Frankfurter Bibliothek gestattet wurde, der Mangel an den gerade für diesen Gegenstand erforderlichen literarischen Hilfsmitteln sich sehr fühlbar machte. In Vergleichung mit den schon angezeigten Schriften über den gleichen Gegenstand zeichnet sich seine Arbeit durch die Eigenthümlichkeiten aus, wie man sie von dem berühmten Historiker und Kirchenrechtslehrer erwarten konnte, nämlich durch historisch gelehrte Behandlung, streng juristische Auffassung, scharfe Begriffsbestimmung, und Festhalten an dem positivbegründeten Rechte, wie Ref. nun durch Eingehen in ihren speciellen Inhalt darlegen will.

Im ersten Hauptstück entwickelt der Verf. den Begriff und das Wesen der Synoden im Allgemeinen und der Diöcesansynoden im Besondern. Mit Recht geht er davon aus, daß das in der allgemeinen Menschenwelt sich darstellende Bedürfniß eines Gesammtlebens auch in der christlichen Kirche Versammlungen habe hervorrufen müssen, welche an sich natürliche Erscheinung von Christus durch die Verheißung — Matth. XVIII, 20 — geheiligt, in der Versammlung zu Jerusalem — Apostelg. XV, 6 ff. ihr erstes Vorbild gefunden habe. Als mit der Verbreitung des Christenthums und der stets wachsenden Zahl der Gemeinden sich nach der unter den Aposteln stattfindenden

Ordnung mehrere Einheitspunkte und hierarchische Mittelstufen gebildet hatten, so enstanden auch um den Bischof eines solchen Sitzes Versammlungen der benachbarten Bischöfe. Der allgemeine Begriff von Synoden oder Concilien ist daher der, daß sie Versammlungen kirchlicher Personen sind, welche unter dem Vorsitze eines gemeinsamen hierarchischen Obern zum Zwecke der Berathung und Erledigung kirchlicher Angelegenheiten gehalten werden. Die Verschiedenheit der einzelnen Arten von Synoden beruht daher im Allgemeinen auf dem größern oder kleinern Umfange des juristisch bestimmten kirchlichen Gebiets, wobei es dann vorzüglich darauf ankommt, wer als das hierarchische Oberhaupt dieses Bezirks den Vorsitz zu führen hat. Dem gemäß wird nun der Begriff von ökumenischen oder im eigentlichen Sinne allgemeinen, Patriarchal- oder Exarchalsynoden, National- und Provinzialconcilien, endlich von Diöcesansynoden abgeleitet; unter den verschiedenen Benennungen, mit welchen die letztern vorkommen, ist merkwürdig, daß sie im Mittelalter, und zwar am häufigsten, concilium generale — Synodus generalis genannt werden im Gegensatze zu den kleinern Archipresbyteralversammlungen, welche Kalendae, concilia decanorum Christianitatis, Synodi particulares, decanales heißen.

Der eigenthümliche Charakter der Diöcesansynode aber und ihre wesentliche Verschiedenheit von allen den genannten Versammlungen besteht darin, daß auf jenen die versammelten Bischöfe gemeinschaftlich mit dem Haupte des Conciliums urtheilen, auf der Diöcesansynode aber der Bischof, weil der einzige Bischof auch der einzige Richter ist, wie er auch in dieser Eigenschaft der Synode

ihr juristisches Dasein gibt, und nur solche um sich versammelt, die in seiner Diöcese ihm unterworfen sind, und einen ihnen von ihm übertragenen Antheil an der Jurisdictionsgewalt haben, vermöge welcher sie unter ihm jeder einen Theil der Diöcese, aber nicht gemeinschaftlich mit ihm die ganze Diöcese regieren. Dieser Unterschied hat seinen Grund darin, daß außer dem Primat der Episcopat allein göttlicher Institution ist, die übrigen hierarchischen Stufen aber das Resultat der Geschichte sind. Zur Festhaltung dieses charakteristischen Unterschiedes schlägt daher der Verfasser vor, nach dem Vorgange der Franzosen und des Cardinals Bellarmin nur den Versammlungen von Bischöfen den Namen von Concilien, dagegen den Versammlungen des Klerus einer Diöcese um seinen Bischof den einfachen Namen von Synoden beizulegen. Gegen die Einwendung, daß auf einer solchen Synode ein anderer Bischof als Mitglied des Kapitels oder ein Prälat eines erimirten Bezirks erscheinen könnte (ein Fall, der in Deutschland nicht leicht vorkommen wird), bemerkt der Verfasser, daß die Jurisdiction solcher zufälliger Mitglieder sich gar nicht auf diese Diöcese erstrecke. Bedeutender scheint wenigstens eine andere Einwendung, nämlich in Betreff der Pfarrer; man könnte sagen, jeder Pfarrer habe eine Jurisdiction, kommen sie also auf der Synode zusammen, so repräsentiren sie die ganze Diöcese, und könnten daher gleich andern Körperschaften, z. B. Capiteln, Universitäten rc. durch ihre Abstimmung endgiltige Entscheidungen abgeben. Der Verf. bestreitet zuerst die Analogie, weil das Verhältniß des Pfarrers zu seinem Bischof ein ganz anderes ist als das der Mitglieder derartiger Corporationen zu ihren Vorständen, welche immer nur primi inter

pares seien. Die Jurisdictionsgewalt jedes Pfarrers sei auf seinen Pfarrsprengel beschränkt, und könne durch sein Auftreten in der Synode keine Erweiterung erhalten; da dieß von allen gilt, so können sie auch ihre Jurisdictionsantheile nicht zusammenaddiren, und wenn sie es vermöchten, so würde dies doch nur immer eine **jurisdictio secundi ordinis** sein, welche der bischöflichen stets untergeordnet bleibt, indem nur die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind, die Priester aber nicht einmal die Nachfolger der zweiundsiebzig Jünger genannt werden können.

Im zweiten Hauptstücke wird ausführlich und lichtvoll gezeigt, wie die Diöcesansynoden sich geschichtlich entwickelt haben. Der Ausgangspunkt dieser Entwickelung ist die enge Verbindung und das gemeinsame Handeln des Bischofs mit seinem Presbyterium, d. h. mit seinen Presbytern und Diaconen, aus dieser Verbindung, welche gewissermaßen eine permanente Synode darstellte, giengen zuerst die eigentlichen Diöcesansynoden hervor, welche sodann die Metropolitansynoden zu ihrer Folge hatten. Zur Erleichterung in ihren Arbeiten hatten die Apostel zuerst Diakone für die Besorgung der Oekonomie der Gemeinde wählen lassen, Act. **VI.**, und später bestellten sie für alle Gemeinden ein Collegium von Aeltesten (*πρεσβυτεροι*) ebend. **XIV**, 22; **XV**, 2. Diese apostolische Einrichtung fanden die Bischöfe als Nachfolger der Apostel vor, und es konnte ihnen nur zum Troste und zur Stärkung gereichen sich ihrer Unterstützung zu bedienen, so wie sie andererseits ihre Kleriker öfters um sich versammeln mußten, um sie zu unterrichten, ihnen Vorschriften, Ermahnungen und Rügen zu ertheilen, sich Rechenschaft über ihre specielle Amtsverwaltung ablegen zu lassen, mit

ihnen auftretenden Häresien entgegen zu arbeiten, endlich auch entstandene Streitigkeiten in christlicher Liebe beizulegen. In dieser Verbindung und diesem Zusammenwirken stellen uns den Bischof und sein Presbyterium die Briefe des heil. Ignatius, Cyprianus, Cornelius und Siricius dar, und es erklärt sich hieraus, wenn eine solche Versammlung in alten Akten einfach **Presbyterium** auch **concilium civile,** d. h. **conc. civitatis** genannt wird. Zur eigentlichen Diöcesansynode wurde sie jedoch erst, als Landgemeinden mit einem eigenen Landklerus entstanden waren, denn der Bischof konnte nicht ermangeln seinen ganzen Klerus zu Zeiten um sich zu versammeln, so entstand der Unterschwied zwischen Presbyterium und Diöcesansynode, jenes blieb der ständige Rath des Bischofs, während der gesammte Klerus — **civitatis et Dioeceseos** nur auf Geheiß des Oberhirten zusammenkam. Weil aber die neuen christlichen Gemeinden immer von einer Mutterkirche ausgegangen waren, so blieb diese der Einheitspunkt für jene neuen Gemeinden, auch nachdem sie in den Städten eigene Bischöfe erhalten hatten. Dies ist der Ursprung des Metropolitan-Verbandes, welcher ebenso wie der Diöcesan-Verband eigene Synoden hervorrufen mußte, nämlich Versammlungen der Bischöfe der Filialkirchen um ihren Metropoliten, wovon es nur natürliche Folgen waren, daß der einzelne Bischof über viele Punkte der Disciplin statt mit seinem Klerus sich mit andern Bischöfen berathen konnte, daher den Diöcesansynoden manches entzogen wurde, sie jedenfalls nach jenen, und deshalb vielleicht seltener als früher gehalten wurden.

Sehr ausführlich und mit großer Gelehrsamkeit ist der Gang der kirchlichen Gesetzgebung über die

Diöcesansynoden dargestellt, der Verf. theilt sie in drei Perioden: a) bis zum vierten lateranensischen Concilium vom Jahre 1215; b) von diesem Concilium bis zum Concilium von Trient; c) von da bis auf die neueste Zeit. Referent will, um eine Uebersicht über das Ganze zu geben, das Wichtigste aus jeder Periode ausheben.

Das älteste Gesetz über die Diöcesansynoden läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, doch hält es der Verfasser für wahrscheinlich, daß der Kanon **Anuis — Can. 16. D. 18.** — welcher befiehlt, daß der Bischof jährlich mit seinen Klerikern und Aebten eine Synode halten soll, einem im Jahre 393 zu Hippon gehaltenen Concilium angehöre; in den spätern Diöcesansynoden findet sich die Bestimmung, daß sie jährlich zweimal stattfinden, mitunter in bestimmten Abtheilungen, und wiewohl die Bestimmung des zweiten nicänischen Conciliums, welche sich mit der einmaligen Abhaltung von Provinzialconcilien begnügt, an manchen Orten auch auf die Diöcesansynode angewendet wurde, so blieb doch im Allgemeinen die Regel: zweimal des Jahres; über die Jahreszeiten bestand keine feste Gewohnheit. Als Zweck und Gegenstand erscheint zunächst Belehrung des Klerus durch den Bischof, und Rechenschaft der Priester über ihre Amtsführung und Sitten vor demselben, kirchliche Censuren, Verfügungen über die Verwaltung des Kirchenvermögens, auch gerichtliche Entscheidungen über Vieles durch den **Banus episcopalis.** Allmählig hatte sich auch eine bestimmte Form für die Diöcesansynode ausgebildet, welche sich in einem alten Formular hinter dem Concilium von Seligenstadt, und den Synodiken des heil. Ulrich und des Bischofs Ratherius findet. Für die

nöthige Gleichförmigkeit der Diöcesanstatuten sorgten die Provinzialconcilien.

b) Das vierte Concilium im Lateran ist für die Geschichte der Synoden dadurch merkwürdig geworden, daß es verordnete, Provinzialconcilien jedes Jahr (**singulis annis**) zu berufen, was in manchen Provinzen auch auf die Diöcesansynoden bezogen wurde, doch blieb der alte Gebrauch zweier jährlichen Synoden in den deutschen und französischen Kirchen der vorherrschende, das Concilium von Basel änderte nichts in den besondern Gewohnheiten der einzelnen Diöcesen, doch wiederholte es das Gebot, daß mindestens eine Synode jährlich in jeder Diöcese gehalten werden müsse. Von den Akten der seit dem dreizehnten Jahrhundert gehaltenen Diöcesansynoden entstanden durch den Eifer der Bischöfe viele Sammlungen, welche der Verfasser anführt, und zu den vorzüglichsten Quellen für die Geschichte des Kirchenrechts zählt, indem sie den Leser so recht in das Innere des kirchlichen Haushalts bis in die kleinsten Kreise hinab hineinführen, daneben aber zugleich durch die Darlegung aller damaligen Zeitverhältnisse für das Studium des mittelalterlichen Rechts- und Sittenzustandes von großer Bedeutung sind. In Beziehung auf kirchliche Gegenstände ordnen sie zunächst alles an, was zur Vorbereitung der Synoden erforderlich ist, in Beziehung auf die Reinerhaltung des Glaubens geben sie Verbote gegen die Ablaßkrämerei, den Unfug der Beggarden und Flagellanten, geben Vorschriften über die Verwaltung des Predigtamts, die Spendung der Sacramente, die Feier des Cultus, vorzügliche Aufmerksamkeit widmen sie aber der Disciplin des Klerus, welche in den verschiedenen

Decretalensammlungen unter dem Titel, **de vita et moribus clericorum** zusammengefaßt werden.

c) Schon während des Conciliums von Trient hatte Karl V. die Dringlichkeit einer kirchlichen Reform fühlend, die sogenannte **Formula reformationis** ausarbeiten lassen, die auf dem Reichstage zu Augsburg **1548** von den geistlichen Churfürsten und den übrigen Bischöfen angenommen, und auf den von ihnen gleich darauf gehaltenen Diöcesansynoden durchgeführt wurde, das Verfahren hiebei ist in dem Buche deutlich beschrieben; später folgte die allgemeine Kirchenversammlung selbst mit ihrem in der **24.** Sitzung vom **11.** Nov. **1563** erlassenen Decrete, wornach alle drei Jahre in jeder Provinz ein Metropolitanconcilium, und alle Jahre von jedem Bischofe eine Diöcesansynode gehalten werden sollte, ohne dem Gebrauche vorzugreifen, wo jährlich zwei gehalten zu werden pflegen. Die Wirkung dieser Beschlüsse war eine außerordentliche, es wurden in Deutschland, Belgien, Frankreich, Italien u. s. w. eine Reihe von Diöcesansynoden gehalten, von welchen der Verf. einen namhaften Theil anführt, und dabei das Verdienst hervorhebt, welches sich die zwei großen und heiligen Oberpriester der damaligen Zeit, Pius V. durch seine Ermahnungsschreiben an die Bischöfe, und Carlo Borromeo durch sein Beispiel erworben haben. Durch die immer seltener werdenden Beispiele von Synoden im **17.** und **18.** Jahrhundert gelangt Phillips zu dem Wiedererwachen derselben in Nordamerika (**1791**) und zu dem Beschlusse der im vorigen Jahre zu Würzburg versammelten Bischöfe, wieder Diöcesansynoden zu halten, worin er ein Zeichen erkennt, daß die von mir in meiner Abhandlung v. J. **1834** geforderte Bedingung — der Synodalgeist nunmehr wirklich vorhanden sei.

Der Zweck der Synoden wird auf der Grundlage der Quellen und nach den Erklärungen der Bischöfe in ihren Berufungsschreiben bestimmt. Sie sind nämlich das Mittel, die Regierung der Kirche in den einzelnen Diöcesen zu erleichtern, zu befördern, ja unter Umständen möglich zu machen. Diese ihre Bestimmung erreichen sie dadurch, daß sie die von dem Oberhaupt der Kirche und den Concilien erlassenen Gesetze in ihrem Kreise zur Annahme und Geltung bringen, andrerseits dadurch, daß sie den Belehrungen, Verordnungen und Entscheidungen des einzelnen Bischofs die erforderliche Wirksamkeit sichern. Vorzüglich ist es das reformatorische Element der Kirche, was in ihnen liegt, und wodurch sie das Mittel werden zur Verbesserung der Sitten der Geistlichen, zur Aneiferung in ihrer Amtsthätigkeit, zur treuen Verkündung der reinen Lehre, zur Ausreutung der Laster. Dieses reformatorische Streben wird durch Auszüge aus den Berufungsschreiben vieler Bischöfe in das schönste Licht gesetzt.

Mit Vorliebe verbreitet sich der Verfasser über die Nützlichkeit der Synoden. Er bemerkt vor Allem, daß schon in dem Urtheil und der Auctorität der Kirche, welche die Gewohnheit Synoden zu halten nicht nur gebilligt, sondern auch die Feier derselben in vielen Gesetzen unter Androhung von Strafen geboten hat, ein Hauptbeweis für ihre Nützlichkeit liege; daß einzelne Synoden ihr Ziel verfehlt, daß Zeitverhältnisse die Versammlung von Synoden entweder nicht zweckdienlich oder nicht ausführbar gemacht, daß sich bei Manchen falsche Vorstellungen und bösliche Absichten an die Abhaltung von Synoden angehängt haben, könne gegen ihre Nützlichkeit an sich nichts beweisen. Da nun aber die Zeitumstände sich ge-

ändert, und die Bischöfe Synoden halten zu wollen erklärt haben, bedürfe es nur einer Belehrung des Klerus und der Diöcesanen überhaupt vor ihrer Abhaltung. Indem der Verfasser zur Darlegung der speciellen Vortheile übergeht, hebt er zuerst diejenigen heraus, welche aus der gemeinschaftlichen Berathung des Bischofs mit seinem Klerus hervorgehen müßten, eine genauere Kenntniß des Zustandes der Diöcese, als die Visitation geben kann, eine kräftigere Unterstützung des Bischofs durch seine Geistlichkeit in Hebung allgemeiner Uebel, die Möglichkeit den Diöcesanstatuten einen höhern Grad von Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit zu geben, jedenfalls seine Geistlichkeit kennen zu lernen. Nicht minder groß sind die Vortheile, welche aus der Synode als einem kirchlichen Acte hervorgehen können, an welchem die ganze Diöcese Theil nimmt, und die Versammlung im Namen Christi und im Vertrauen auf den Beistand des heiligen Geistes gehalten, sich an Tugendbeispielen Christi erheben muß, um den Segen Gottes, den ächten Synodalgeist erwarten zu können. Außer diesen Vortheilen, worüber er sich auf eine Rede des hl. Carolus Borromäus beruft, bietet die Synode auch die Gelegenheit, bei welcher die Geistlichen einander kennen lernen, das Beispiel der Frommen und Berufstreuen auf die Uebrigen wirken, und der Bischof dem Geistlichen, dessen Verhalten eine Rüge bedarf, sie ihm ohne Aufsehen ertheilen kann.

Bei der Frage, ob Synoden nothwendig seien, werden zuerst die Aeußerungen Benedict **XIV.** und Bellarmins über dieselbe besprochen, und es wird gezeigt, daß keiner von beiden die Nothwendigkeit schlechthin in Abrede stelle, vielmehr spreche der erste blos von einzelnen Fällen,

wo sie aus örtlichen Ursachen nicht wohl möglich seien, oder eine Diöcese unter der Leitung eines guten Bischofs eine zeitlang ohne sie bestehen könne, der andere aber spreche zunächst von allgemeinen Concilien, gelange aber doch zu dem Schlusse, daß Concilien, seien es nun allgemeine oder particulare, für die gute Regierung der Kirche durchaus nicht entbehrt werden könnten. Hierauf folgen Beweise aus der Geschichte, zufolge welcher auf das Unterbleiben der Diöcesansynoden stets großer Verfall in der kirchlichen Zucht eingetreten, und man troz aller Unterbrechungen doch immer wieder zu ihnen zurückgekehrt sei, was dann weiter mit Beispielen aus der Geschichte belegt wird. Der Verf. schließt diesen Abschnitt mit folgenden für unsere Zeit wohl zu beherzigenden Worten: „gewiß sind Diöcesansynoden nothwendig, aber ihre Wiedereinführung nach so langer Unterbrechung ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Diese darf man nicht verkennen, und wie die Bischöfe allein es sind, auf deren Auctorität die Synode beruht, so muß es auch ihnen überlassen bleiben, den Zeitpunkt zu bestimmen, den sie für die Wiederberufung der Synoden für den geeignetsten halten“.

Das vierte Kapitel handelt von dem Rechte der Berufung und der Pflicht zu erscheinen. Hinsichtlich des Rechts gilt das allgemeine Princip, der Berufende muß die Jurisdiction über eine Diöcese oder einen solchen Bezirk haben, welcher ihr juristisch gleichgeachtet wird, die Ausübung jener Jurisdiction kann jedoch in einzelnen Fällen an gewiße Bedingungen geknüpft sein. Von den einzelnen Fällen hat der Verf. vorzüglich diejenigen in's Auge gefaßt, welche bei der gegenwärtig in Deutschland beabsichtigten Wiederherstellung jenes Institutes ein

größeres praktisches Interesse darbieten; Ref. stellt die Entscheidungen in folgenden kurzen Sätzen dar. Vor Allem hat der Bischof, als der von Gott gesetzte Oberhirte, der einheitliche Mittelpunkt der Diöcese, der die Fülle der Jurisdictionsgewalt über dieselbe in sich vereinigt, das Berufungsrecht, daher die Bischöfe in den Synodalacten von **synodus nostra** und **syn. mea** sprechen, und die Päpste in Briefen an Bischöfe die Synode als **synodus sua** bezeichnen; ebendeswegen würde eine Versammlung aller Pfarrer und Kleriker, wenn sie von Einem unter ihnen berufen wäre, der nicht vom Bischofe die Vollmacht dazu hätte, keine Synode im juristischen Sinne sein; ein Metropolitan, obgleich ihm das Visitationsrecht in den Diöcesen seiner Suffragane zusteht, hat nicht das Recht in einer derselben eine Synode anzuberaumen; der Bischof darf sofort nach seiner Ordination, ja unter Umständen sogar früher Synoden halten, was von dem Erzbischof nicht gilt. Indessen gibt es doch Fälle, wo ein Presbyter ja sogar ein Diakon eine Diöcesansynode berufen kann, wie der Generalvicar vermöge speciellen Auftrags vom Bischofe, ein päpstlicher Vicar und ein Kapitelsvicar während der Sedisvacanz. Einige andere Fälle übergeht Referent.

Hinsichtlich der Pflicht zu erscheinen, muß man dem Ursprunge der Synoden gemäß von dem Grundprincip ausgehen, daß sie für den gesammten Klerus einer Diöcese eine gemeinsame sei, die weitere Untersuchung hat jedoch zwei weitere Fragen zu untersuchen, ob es einerseits Beschränkungen jener Pflicht gebe, andererseits ob alle oder einzelne Mitglieder des Klerus ein Recht berufen zu werden, in Anspruch zu nehmen haben? Nach der Geschichte richtete sich die Pflicht nach der Einberufung selbst, es

wurden nämlich im Mittelalter gewöhnlich einberufen die Prälaten der Klöster, die bischöflichen Vicare, die Kapitel, die Dekane, die Pfarrer und Inhaber von Curatbeneficien, die übrigen Kleriker nur dann, wenn es sich um eine allgemeine Reform der Geistlichkeit handelte, wobei der Verf. noch einige Streitfragen erörtert.

Bei der Frage nach dem Rechte berufen zu werden wird zwischen Geistlichen und Laien unterschieden. Jene, da sie verpflichtet sind auf der Synode zu erscheinen, können unter gewissen Voraussetzungen verlangen, bei derselben nicht unbeachtet zu bleiben, aber nicht als Richter die mit dem Bischof als ihrem Präsidenten sich auf dem Tribunal niederlassen, sondern als solche die vor seinem Richterstuhle Rechenschaft abzulegen haben; wohl auch um ihn zu berathen, aber nicht weniger um von ihm heilsame Ermahnungen zu empfangen, wohl als solche, die ein Recht haben berufen zu werden, aber auch die Pflicht sich wegen ihres Ausbleibens bei dem Bischofe zu entschuldigen, ohne daß einer berechtigt wäre im Verhinderungsfalle sich nach Belieben durch einen andern vertreten zu lassen, wie dies ein Bischof auf den Concilien wohl thun kann. Ueberhaupt dürfen sich die Mitglieder einer Diöcesansynode nicht mit den Bischöfen auf den Provincialconcilien vergleichen, denn diese stehen mit ihrem Metropolitan auf einer und derselben Stufe der göttlichen Hierarchie, und sind daher mit ihm Richter, während dem die Pfarrer und übrigen Geistlichen, auf der zweiten Stufe der Hierarchie stehend, dem Bischof als ihrem Richter untergeordnet sind; aus diesem Grunde steht ihnen auch kein Recht zu, den Bischof zu nöthigen, eine Synode zu feiern, wenn er selbst dies nicht für geeignet hält.

Ueber die Laienfrage erklärt sich der Verf. kurz in folgender Weise. Nach Anführung der bekannten Thatsache, daß auf ökumenischen und Nationalconcilien selbst Kaiser und Könige, auf Provincial- und Diöcesansynoden viele andere Personen des Laienstandes gegenwärtig gewesen, bemerkt er zuerst, daß dieser Gebrauch sich wohl nur höchst selten erhalten haben möge, man vielmehr längst darauf bedacht gewesen sei, den Laien zwar die Theilnahme an gewissen Acten der Synoden zu gewähren, sie aber doch von den eigentlichen Sitzungen, wenn sie nicht unumgänglich nothwendig waren, zu entfernen. Dies hindere jedoch nicht, daß auch der Bischof in solchen Fällen, wo er die Gegenwart einzelner Laien als Zeugen oder sonst für nützlich hält, dieselben zur Synode einladen könne. Hiemit stimmt auch die Entscheidung der **Congregatio Concilii** überein, jedoch mit der Beschränkung, daß der Bischof die Laien nicht aus dem Motiv einlade, um sich ihres Rathes officiell zu bedienen. Aehnlich Benedict **XIV**, welcher vor dem zu häufigen Erscheinen der Laien warnt, damit sie hierauf keine Rechtsansprüche gründen.

Das fünfte Kapitel handelt von der Vorbereitung und Feier der Synode, worüber sich der Verf. genau an die älteren aber noch immer nicht aufgehobenen kirchlichen Verordnungen anschließt, Referent muß sich aber der Kürze wegen darauf beschränken, nur die Titel der Details aufzuführen. Zur Vorbereitung der Synode gehören nach dem Geiste der Kirche vor Allem die vor derselben in der ganzen Diöcese anzustellenden Gebete, die nicht absolut aber doch in unserer Zeit nothwendige Visitation der Diöcese, als das Wichtigste die wenigstens zwei Monate vorher erlassene Ankündigung der Synode durch

das Convocationsschreiben des Bischofs, in welchem Tag und Ort der zu haltenden Synode bestimmt, auch die Pfarrer angewiesen werden, sich eine gute Kenntniß von dem Zustande ihrer Gemeinden zu verschaffen, und für die Pastorirung während ihrer Abwesenheit zu sorgen. Zur Erleichterung der zur Synode Reisenden würde es dienen, wenn durch einen vom Bischofe bestellten **Praefectus hospitii** für geeignete Wohnungen zur Aufnahme der Kleriker gesorgt wäre. Zu den wesentlichen Vorbereitungen gehören die **congregationes prosynodales**, auf welchen das Material für die Synodalsitzungen und die zu berathenden Beschlüsse vorbereitet werden, sowie die Wahl der Synodalbeamten, welche entweder auf der Synode selbst fungiren, oder für die Zwischenzeit bis zur nächsten Synode zu fungiren haben, zu ihnen gehören der Promotor, welcher die Synodalhandlungen zu leiten hat, der Secretär, welcher wie der Promotor, gewöhnlich ein Domcapitular ist, der Notarius, der **Procurator Cleri** für das Anbringen der Einwendungen der Glieder der Synode, die **praefecti** und **judices querelarum** haben im neuern Rechte ihre Bedeutung verloren, nicht so die Beichtväter und Prediger der Synode; von den für die Zwischenzeit zu bestellenden Beamten haben nur die Examinatoren für die Prüfung der Adspiranten auf Curatbeneficien noch praktische Bedeutung, die Synodalrichter, Zeugen und Punctatoren sind im neuern Recht untergegangen.

Die Dauer der Synode ist in der Regel auf drei Tage bestimmt, doch finden sich Beispiele von solchen, die vier bis acht, auch acht bis vierzehn Tage dauerten. Unter Zugrundlegung der dreitägigen Dauer vertheilt der Verf. die einzelnen Synodalhandlungen folgendermaßen: am

ersten Tage zur Einleitung die Feier der heiligen Geistmesse, unter welcher der Klerus aus den Händen des Bischofs die heilige Communion empfängt, und womit öfters eine Procession verbunden wird; hierauf folgen verschiedene Gebete, nach deren Beendigung zuerst der Bischof vor dem Altare seinen Platz einnimmt, dann auch die Mitglieder der Synode die ihrigen. Nach der von dem Bischofe gehaltenen Predigt werden die Decrete verlesen, welche die Synodaldisciplin enthalten, die Kleriker legen jeder einzeln **Professionem fidei** ab, worauf Nachmittags der Namensaufruf folgt, und ehmals das Scrutinium folgte. — Die zweite Sitzung beginnt mit Gottesdienst wie die erste, worauf die Beamten der Synode gewählt, beziehungsweise bestätigt und beeidigt werden. Nun folgen die eigentlichen Verhandlungen, indem der Bischof zuerst die Beschlüsse des letztern allgemeinen Conciliums oder auch anderer Concilien, die ihm zweckmäßig erscheinen, verlesen läßt, und alsdann seine eigenen vorlegt, gegen welche die Glieder der Synode durch den Procurator sich äußern können; diese Verlesung und die Berathungen darüber werden am dritten Tage fortgesetzt, worauf die Synode mit einer angemessenen kirchlichen Feierlichkeit geschlossen wird.

Im sechsten Kapitel, welches von den Synodalstatuten handelt, wird zuerst ihr Verhältniß zu andern bischöflichen Verordnungen untersucht und gezeigt, daß der Unterschied zwischen den Synodalstatuten und den außersynodalen Constitutionen der Bischöfe nicht darin liege, daß die letztern mit dem Tode des Bischofs erlöschen, weil diese Meinung unbegründet sei, auch nicht in der Natur des bischöflichen Rechtes zur Gesetzgebung, welches wie ihre Jurisdiction überhaupt göttlichen Ursprungs ist, also der Bischof selbst

in seiner Gesetzgebung weder von einem Einzelnen noch von der Gesammtheit des Klerus abhängig, und nicht blos Bischof, wenn er der Synode präsidirt, sondern auch außerhalb derselben. Der Verfasser zeigt hierauf, daß auch im kanonischen Recht sich kein Anhaltspunkt für die Behauptung finde, daß der Bischof seine Gewalt nur unter Vermittlung einer Synode ausüben könne, denn sosehr auch die Kanones auf die Abhaltung von Synoden dringen, und außerdem in dem Domkapitel einen permanenten Rath dem Bischof an die Seite stellen, so sagen sie doch nirgends, daß der Bischof ohne Synode nie und nirgends eine Verordnung erlassen könne, oder an den Consens seines Domkapitels, einzelne bestimmte Fälle ausgenommen, schlechthin gebunden sei, vielmehr zeigen die Akten der Diöcesansynoden, daß die Bischöfe die Synodalconstitutionen unter ihrem eigenen Namen ohne Jemands Widerspruch bekannt machten, zum Beweise, daß sie auch auf der Synode sich als die eigentlichen Gesetzgeber betrachteten. Der Verf. berührt hier auch die Auffassung, zufolge der die Synoden dazu bestimmt wären um als ein Damm gegen einen bischöflichen Despotismus zu dienen, und bemerkt hierüber, daß sie solange keine gesetzliche Schranke dagegen sein würden, als sie ihre wahre Natur nicht ganz und gar veränderten, d. h. sie sich über den Bischof stellten, außerdem sei ja dem Despotismus als willkührlicher Gesetzgebung schon durch die Kanones selbst vorgebeugt, mit welchen die bischöflichen Erlasse im Einklang stehen müssen.

Nach der Beseitigung irriger Ansichten werden nun die Momente hervorgehoben, wodurch sich die auf Synoden erlassenen von den übrigen Constitutionen unterscheiden; diese Momente liegen darin, daß die Gesetzgebung auf

Synoden ganz besonders geeignet ist, den zu erlassenden Statuten einen leichtern Eingang bei dem Klerus, der doch immer der Vollstrecker ist, und eine bereitwilligere Vollziehung zu verschaffen. Schon die Feierlichkeit der kirchlichen mit Gebeten verbundenen Handlung sollte die Regungen der Eigenliebe, Tadelsucht und Widersetzlichkeit niederhalten, das Verhältniß des Bischofs zu seinem Klerus gewinnt hier eine andere Gestalt, denn hier spricht nicht wie in den aus der Kanzlei erlassenen Gesetzen der gebietende Gesetzgeber, der befehlende Obere, sondern der Lehrer und Vater; auf der Synode wird ferner auch die menschliche Eigenschaft, vermöge welcher sich Jeder für dasjenige am meisten interessirt, woran er durch Mitwirken und Zustimmen selbst Antheil genommen, befriedigt, und den Synodalstatuten eine größere Wirksamkeit gewonnen; ein Statut aber, welches in der Synode auf einen allgemeinen Widerspruch stieße, würde wohl kein Bischof publiciren wollen. Endlich verleiht schon die äußere synodale Form der bischöflichen Gesetzgebung einen erhabeneren Charakter und eine höhere Würde.

Den Schluß bildet die Untersuchung der Frage von der Verbindlichkeit der Synodalconstitutionen. Ihre gesetzliche Kraft geht von der Auctorität des Bischofs aus, doch ist er verfassungsmäßig verpflichtet, sein Kapitel vor dem Erlaß um Rath zu fragen, aber dessen Unterschrift ist nicht unumgänglich nothwendig, ebensowenig die Bestätigung durch den Metropolitan oder den Papst, obschon auch mancherlei Beispiele der Art vorkommen. Ihre verbindende Kraft beginnt mit der Publication, welche in der Regel auf der Synode selbst vor sich geht, doch wird öfters in der Promulgation der Eintritt der Gesetzeskraft

an einen bestimmten Termin geknüpft; und damit sie nicht in Vergessenheit gerathen, sollen sie in den Dekanatsversammlungen und von den Pfarrern in ihren Gemeinden gelesen, auch in den Pfarrarchiven aufbewahrt werden. In Folge der Publication verbinden die Statuten Alle und Jede, die der Jurisdiction des Bischofs unterworfen sind, auch die exemten Klöster, insoweit es sich um die Ausübung der Seelsorge, die Ausspendung der Sacramente und andere Verhältnisse handelt, in welchen die Regularen dem Bischof als päpstlichem Delegaten untergeordnet sind, die exemten Kapitel aber in den auf die Reformation der Sitten und Disciplin sich beziehenden Bestimmungen. Einer Acceptation von Seite der Betheiligten bedarf es nicht, doch ist ein Recurs nach Rom mit genauer Angabe des Beschwerdepunktes zuläßig, welcher Recurs jedoch keinen Suspensiv- sondern nur einen Devolutiv-Effect hat. Ein Statut wird interpretirt durch die Auctorität die es gegeben hat, es kann aber durch dieselbe auch modificirt und selbst aufgehoben werden, nicht minder, wie bei andern Gesetzen dadurch, daß sich eine entgegengesetzte Gewohnheit bildet, wiewohl über die dazu erforderliche Frist gestritten wird.

Drey.

3.

Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe von Heinrich Denzinger, Dr. der Philos. und Theol., außerordentl. Prof. der Theol. in Würzburg. Würzburg 1849, bei Fahrmbacher und Ludwig Stahel. 108 und IV S. gr. 8. Preis 1 fl. 12 kr. — 20 Ngr.

Für die ungemeine Wichtigkeit der Briefe des heil. Ignatius von Antiochien spricht, von allem andern abgesehen, aufs lauteste schon die lebhafte Controverse, welche fast seit ihrem Erscheinen darüber geführt wird.

Im Anfange dieses Jahrhunderts, und bis hinein in die dreißiger Jahre war man nahe daran, die Akten für geschlossen zu erklären und jeden Zweifel an der Aechtheit dieser merkwürdigen Denkmäler der christlichen Urzeit, wie sie uns in der sogenannten kürzeren Recension (Form), vorliegen, für völlig unbefugt zu erachten. Man hielt demgemäß für ächt die sieben Briefe des heiligen Ignatius an die Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp, und zwar, wie gesagt, in der kürzeren Recension, wie sechs davon in der Mediceischen, der siebente, an die Römer, in der Colbertinischen Handschrift sich finden. Für unächt dagegen galten allgemein dieselben 7 Briefe in der längeren Recension oder interpolirten Form, sowie 8 weitere angebliche Briefe des h. Ignatius, wovon einer an die h. Jungfrau, zwei an den Evangelisten Johannes, der vierte an Maria von Cassabolis, der fünfte an die Tarsenser, der sechste an die Antiochener, der siebente an Hero und endlich der achte an die Philippenser gerichtet sein wollte. So stand die Sache, da trat Dr. Baur von Tübingen mit gehäuf-

ten Bedenken gegen die Aechtheit aller, auch der obigen 7 Briefe des h. Ignatius in der kürzern Recension hervor und glaubte, in verschiedenen Schriften und Abhandlungen dieselbe ganz unbedenklich verwerfen und einem Falsarius um die Mitte des zweiten christl. Jahrhunderts zuschreiben zu müssen. Seine Argumente wiederholte Dr. Schwegler in der Schrift über das nachapostolische Zeitalter (Bd. II. S. 159 — 179); Rothe dagegen, Huther, Düsterdieck und Andere suchten die Aechtheit der fraglichen Briefe zu vertheidigen. Das Gleiche unternahm auch ich in den Prolegomenen aller drei Ausgaben der **Patres apostolici.**

In eine ganz neue Phase aber trat unsere Streitfrage in dem Jahre 1845 ein, seitdem nämlich der englische Gelehrte William Cureton die von seinem Landsmann Heinrich Tattam in den Jahren 1836 und 1842 in einem ägyptischen Kloster aufgefundene alte syrische Uebersetzung der Briefe des hl. Ignatius an Polykarp, an die Ephesier und Römer drucken ließ. Diese syrische Uebersetzung enthält, wie eben angedeutet wurde, statt der 7 bisher für ächt gehaltenen Briefe des heil. Ignatius nur drei, und auch diese in beträchtlich kürzerer Form, als man sie bisher hatte. Auf diesen Fund legte Cureton so großes, ja so übertriebenes Gewicht, daß er sich zu der Behauptung hinreißen ließ, a) nur diese drei Briefe des h. Ignatius seien ächt, und b) von diesen drei Briefen wieder sei nur soviel aus der Feder des Ignatius selbst gekommen, als in der syrischen Uebersetzung stehe; alle weiteren Sätze dieser Briefe wie, wir sie auch in dem bisher für ächt gehaltenen griechischen Texte lesen, seien das Werk eines Interpolator und Falsarius.

Das genannte Buch Curetons kam mir eben zur Hand, als ich gerade an der dritten Auflage meiner Ausgabe der apostolischen Väter arbeitete; ich nahm deßhalb darauf im Ganzen und an allen betreffenden einzelnen Textesstellen Bezug, und glaubte mich dahin entscheiden zu müssen, daß ich in dem syrischen Texte keineswegs den ächten Ignatius, sondern nur einen Auszug aus dem ächten Texte, wie ihn die kürzere griechische Recension bietet, erblicken könne, einen Auszug, den ein syrischer Mönch ohne Zweifel zu ascetischen Zwecken gemacht zu haben scheine (**Prolegomena p. LVIII.**). Als meine beiden Hauptgründe führte ich kurz an: a) die syrischen Handschriften, worin diese drei syrischen Briefe des h. Ignatius stehen, enthalten auch noch andere Excerpte aus den Ignat. Briefen und noch andere ascetische Schriften, und b) wie der syrische Text lautet, fehlt ihm oft der rechte Zusammenhang und zwar in solcher Weise, daß man sieht, der Mönch (oder wer er sonst war) habe nicht so fast den Uebersetzer, als Epitomator gespielt. Dieser Ansicht trat später auch der englische Gelehrte Jakobson in seiner letzten Ausgabe der apostolischen Väter bei.

Schon etwas früher hatte auch ein anderer Engländer, Christoph Wordsworth, in einer Recension in der **English Review** (Juli 1845) sich gegen Cureton und für den Text der kürzern griechischen Recension erklärt und damit die Hypothese verbunden, der von Cureton mitgetheilte syrische Text sei eine von Monophysiten in ihrem häretischen Interesse gefertigte Abkürzung.

Einen dritten Weg schlug Prof. Petermann in Berlin ein, indem er ausführte: die armenische Uebersetzung des Ignatius, welche i. J. 1783 zu Constantinopel

gedruckt worden, sei nicht aus dem griechischen Urtext, sondern nur aus einer syrischen Uebersetzung hervorgegangen; nun aber habe die armenische Version alle 7 Briefe, folglich müsse auch der Syrer früher alle 7 Briefe des heil. Ignatius gehabt haben.

Cureton war jedoch mit den Einwendungen seiner Gegner keineswegs zufrieden und veröffentlichte darum zuerst, gegen den Recensenten in der Review, seine **Vindiciae Ignatianae** (London 1846), drei Jahre später aber das sogenannte **Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian epistles etc.**, worin er seinen Gegnern ausführlich antwortet, seinen syrischen Text vertheidigt, sämmtliche Texte der Ignatianischen Briefe, alle Fragmente aus denselben, sowie alle Notizen über Ignatius und seine Schriften mittheilt, und endlich die englische Uebersetzung der syrischen Stücke und einen Commentar beifügt.

Der deutsche Herold des großen englischen Fundes wurde aber der bekannte Herr Ritter von Bunsen, der neben der Politik (seine frühere Wirksamkeit zu Rom wird man nie vergessen) auch in Wissenschaft macht. Mit wahrhaft marktschreierischem Pathos schickte er im Jahre 1847 zwei Bücher über diesen Gegenstand in die Welt hinaus, nämlich a) „die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen von Chr. C. J. Bunsen, Hamburg, 1847“ und b) „Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. August Neander. Hamburg 1847.“

Mit diesem seinem syrischen Ignatius will der Herr Ritter alle seine religiösen Gegner in den Sand strecken, mögen sie heißen, wie sie nur wollen. Sein kurzer Ignatius

soll das römische Papstthum, die Episcopalisten, den Puseyismus, die Tübinger critica mordax des Dr. von Baur, sammt Nitzsch und Schleiermacher auf das Haupt schlagen. Doch vor der Hand leben noch alle diese dem Tode Geweihten, ja zwei von ihnen, das Papstthum und die critica mordax wehren sich tapfer. Dr. v. Baur hat in seinem Schriftchen: „die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Critiker, Tübingen 1848," von seinem Standpunkte aus dem prahlerischen Ritter manche tiefe Wunde geschlagen; das Papstthum aber vertheidigt sich tüchtig und kräftig in der eben vorliegenden Schrift durch Dr. Denzinger.

Im Ganzen bekennt sich Denzinger zu meiner Ansicht, daß der syrische Text nur ein zu ascetischem Gebrauche gemachter Auszug sei. Diese Behauptung führt er aber viel vollständiger aus, als es von mir in meiner Ausgabe der apostolischen Väter geschehen ist und geschehen konnte, und ich freue mich sagen zu können, daß mir die vorliegende Schrift wegen der Schärfe und Klarheit der Argumentation, wie wegen der Gelehrsamkeit und Gewandtheit des Verfassers in hohem Grade gefallen hat.

Cureton und Bunsen hatten vor Allem behauptet, der ursprüngliche Text, wie ihn der Syrer habe, sei von dem Griechen im Interesse der orthodoxen Christologie interpolirt worden. Hiegegen zeigt Denzinger im 1. Kapitel S. 11—29, daß die Christologie des syrischen Textes gerade in den Hauptpunkten des Dogmas, und in den Hauptausdrücken desselben ganz die gleiche sei, wie die des griechischen Textes, und somit in dieser Beziehung keine Veranlassung zur Interpolation vorhanden gewesen sei. Zugleich zeigt unser Verfasser weiter, daß keine einzige

Stelle des griechischen Textes sich auf Häretiker beziehe, die später als Ignatius lebten, und daß insbesondre die Stelle im Briefe an die Magnesier, der λόγος sei nicht ἀπὸ σιγῆς προελθών, keineswegs jünger sein müsse, als Ignatius selber. Bunsen hatte nämlich, längst Widerlegtes wiederaufwärmend, behauptet, hier sei von dem Aeon Sige die Rede, und diesen hätten nur die Valentinianer gekannt; die Valentinianer aber seien jünger als Ignatius, folglich könne diese Stelle nicht von diesem selber herrühren. Dagegen weist nun Denzinger, unter Zugrundlegung dessen, was schon Pearson und Massuet gesagt, sehr überzeugend nach, daß a) der Aeon Sige nicht erst von den Valentinianern in die Gnosis eingeführt worden sei, sondern daß schon die ältesten gnostischen Systeme, ja solche, die sogar noch älter als Ignatius waren, die Sige in ihren Aeonenreihen gehabt haben. b) Er zeigt sofort aber auch zweitens, daß in der fraglichen Stelle des Magnesierbriefes unter σιγή nicht der Aeon, sondern wie gewöhnlich, das Stillschweigen zu verstehen sei, eine Deutung, welche schon von Cotelerius, Rothe und auch von mir in der Note zur fraglichen Stelle vertheidigt worden ist.

Im zweiten Kapitel (S. 30—36) führt Denzinger den Nachweis, daß die Briefe des hl. Ignatius auch nicht in hierarchischem Interesse interpolirt sein können, denn im syrischen Texte werde ganz dieselbe hierarchische Einrichtung der Kirche, dieselbe strenge Unterordnung unter den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen theils direkte gelehrt theils vorausgesetzt, wie im griechischen Texte.

Beträchtlich ausführlicher ist das dritte Kapitel (S. 37—70), worin die Frage untersucht wird, ob sich

etwa aus der Verschiedenheit des Styls, und aus dem Mangel an Zusammenhang im griechischen Texte nachweisen lasse, daß derselbe spätere fremde Einschiebsel enthalten müsse. Unser Verfasser gibt hier zu, daß der Styl im Briefe an Polykarp von dem Style der übrigen Briefe sichtlich verschieden sei. „Jener, sagt er, ist einfach und in kurzen, abgebrochenen Sentenzen, dieser offenbar mehr periodisch und emphatisch gehalten, wohl weil der Antiochenische Bischof in der Zuschrift an einen Amtsbruder sich nicht des feierlichen, predigtartigen Styles bedienen wollte, den er Gemeinden gegenüber einhalten konnte, vielleicht weil dieser Brief mehr familiärer Natur sein sollte. Wie Ignatius überhaupt den Styl des Paulus nachahmt, so nähert er sich im Briefe an Polykarp den Pastoralbriefen, in den übrigen den dogmatischen Briefen des Paulus an Gemeinden.“ Wenn aber Denzinger hierin mit Cureton übereinstimmt, so bestreitet er dagegen mit Recht die Consequenzen, welche dieser aus der angegebenen Stylverschiedenheit ableiten will. Cureton behauptet nämlich: der Brief an Polykarp hat den ächten Ignatianischen Styl, darum sind alle anderen Briefe, soweit sie von diesem Style abweichen, interpolirt. Hiegegen sagt Denzinger vollkommen richtig:

a) der Brief an Polykarp mußte, weil er an einen Amtsbruder ging, in einem andern Styl geschrieben sein, als die Briefe an Gemeinden, und

b) Cureton beweist zu viel, denn auch nach der syrischen Uebersetzung ist in den Briefen an die Epheser und Römer ein anderer Styl, als in dem an Polykarp, folglich müßte Cureton auch die von ihm so sehr belobten

syrischen Briefe für interpolirt erklären. Denzinger zeigt aber auch noch weiter an einzelnen Beispielen

c) daß gar viele von Cureton für interpolirt erklärten Stellen des griechischen Textes ganz dieselben eigenthümlichen Ausdrucksweisen, Partikeln, Wortformen, Composita u. dgl. hätten, wie die dem Syrer nach ächten Theile dieser Briefe.

Im weitern Verlauf geht Denzinger die drei vom Syrer aufgenommenen Briefe an Polykarp, die Epheser und Römer einzeln durch, um zu zeigen, 1) daß der Zusammenhang im griechischen Texte weit besser sei, als der im syrischen, und um 2) zugleich einzelne Einwürfe Curetons und Bunsens in Betreff des Styls, Inhalts und Zusammenhangs zu widerlegen. Wenn ich richtig urtheile, so ist gerade dieser Abschnitt dem Verfasser am allerbesten gelungen, und er hat hier seine Beweise mit sehr viel Scharfsinn und Umsicht geführt.

Im vierten Kapitel behandelt er sofort die äußeren Gründe für die Aechtheit des griechischen Textes und untersucht, welche Zeugen aus dem christlichen Alterthum für denselben sprechen. Er gibt hier den Gegnern zu, daß Irenäus und Origenes nur solche Stellen citiren, die sich auch im syrischen Texte vorfinden; aber er weist sogleich auch darauf hin, daß die von diesen zwei Zeugen citirten Stellen aus Ignatius nicht die Form haben, wie sie der syrische Text gibt, sondern die, welche der griechische (Mediceische) hat. Irenäus und Origenes müssen also einen Text benützt haben, der unserm Mediceischen, nicht aber dem syrischen analog und ähnlich war.

Was Cureton hiegegen vorbringt, ist keineswegs stichhaltig. In Betreff des Irenäus will er indirekt, durch

das **argumentum ex silentio** beweisen, daß derselbe unseren, den Mediceischen, Text nicht gekannt haben könne, weil er eine kräftige Stelle desselben gegen die Gnostiker nicht ausgehoben und in sein Buch herübergenommen habe. Aber Irenäus citirt auch aus andern ihm vorgelegenen Werken, z. B. des Clemens v. Rom, des Justin 2c. gar manche Stelle nicht, die doch für seinen Zweck dienlich gewesen wäre. — Um nichts besser ist Cureton's Argument wegen Origenes. Er will hier positiv zeigen, daß dieser unsern Text nicht kannte, weil er in seinem Werke **de principiis** sage, der Ausdruck ἀσώματος komme nicht bei den Christen vor, außer in der apocryphischen **Doctrina Petri**. Nun aber, fährt Cureton fort, hat Ignatius im Mediceischen Text diesen Ausdruck im Brief an die Smyrnäer Kap. **3**, also hat Origenes diesen Text nicht gekannt. Von diesem Syllogismus ist der Minor richtig, Ignatius hat den Ausdruck ἀσώματος; aber, was wohl zu bemerken, er führt eine Stelle aus der **Doctrina Petri** an, und gerade in dieser angeführten Stelle, nicht aber unter seinen eigenen Worten findet sich das fragliche Wort. Ist schon dies eine Einwendung gegen Cureton, so wirft unser Verfasser auch dessen Obersatz ganz über den Haufen, denn Origenes sagt keineswegs, daß die Christen den Ausdruck ἀσώματος nicht haben, wie ihm Cureton unterschiebt, sondern er behauptet, dies Wort komme in keinem inspirirten Buche der Christen vor, und das ist doch etwas ganz anderes.

An diese Argumentation schließt Denzinger Seite **74** ff. den Nachweis, daß auch die alten Syrer unseren, den ganzen, Ignatius gekannt haben müssen,

und beweist dies theils aus Fragmenten, die Cureton selber mittheilte, theils aus anderen alten syrischen Schriftwerken.

War bisher der älteste Zeuge für unseren Ignatius, nämlich der Brief des h. Polykarp, ganz bei Seite gelassen, so wird ihm von S. 79 an um so größere Aufmerksamkeit gewidmet und gezeigt, daß Polykarp (Kap. 13) von mehr als 3 Ignatianischen Briefen, insbesondre auch von einem an die Smyrnäer unverkennbar spreche, also gegen den Syrer und für uns (den Mediceischen Ignatius) zeuge. Dasselbe Zeugniß legt Polykarp, wie unser Verfasser weiter ausführt, auch in einzelnen anderen Aeußerungen und Stellen ab, charakerisirt namentlich in demselben Kap. 13 die Ignatianischen Briefe in einer Weise (*περιέχουσι γὰρ πίστιν κ. τ. λ.*), welche viel besser auf den Mediceischen als syrischen Text paßt, und gedenkt zudem in den Worten, Ignatius habe ihm geschrieben, er solle einen Gesandten nach Syrien schicken, einer Thatsache, die nur im griechischen, nicht aber im syrischen Texte der Ignatianischen Briefe an Polykarp vorkommt. — Was Bunsen gegen diese Beweise aus Kapitel 13 des Polykarp'schen Briefes einzuwenden fand, ist kaum der Beachtung werth, denn sein Versuch, gerade dies Kapitel für unächt, den übrigen Brief aber für ächt zu erklären, hängt ganz in der Luft, und entbehrt allen Grundes.

Recht gut zeigt unser Verfasser weiterhin S. 83 ff., daß Polykarp in seinem Briefe oft Gedanken und Ausdrücke von Ignatius entlehne, und zwar gerade öfters aus den Briefen und Stellen des Ignatius, welche der Cureton'sche Syrer nicht hat. Dies beweist, daß schon

Polykarp unseren, den griechischen Text des Ignatius vor Augen gehabt habe.

Als ferneren alten Zeugen für Ignatius benützt Denzinger (S. 85 ff.) nach dem Vorgange Pearson's und Anderer (vgl. meine **Prolegomena** zur dritten Auflage der **Patrum apost. pag. LII**) den Dialog Lucian's **de morte Peregrini**, und zeigt, Lucian habe bei dem Bilde Peregrin's vielfach die Geschichte des h. Ignatius und Polykarp copirt, auch dabei Ausdrücke und Worte des hl. Ignatius parodirt, und zwar so, daß ihm der Mediceische nicht der syrische Text habe vor Augen sein müssen.

Weiterhin bespricht der Verfasser noch eine Reihe anderer Zeugen für unseren Ignatius, nämlich den Valentinianer Theodotus, den h. Chrysostomus, den Eusebius und Athanasius, und geht dann S. 94 ff. zu einem neuen ebenso wichtigen als interessanten Argumente über, um zu beweisen, daß der Cureton'sche Syrer in der That nur einen Auszug gemacht und selbst einen vollständigen Ignatius vor sich gehabt habe. Diese Nachweisung leitet Denzinger also ein: „Gelänge es irgendwo, die ganze syrische Uebersetzung zu finden, aus welcher der Cureton'sche Text ausgezogen ist, und sie als solche durch ihre Uebereinstimmung in Allem, was nicht verstümmelt ist, nachzuweisen, so wäre wohl der vollständigste Beweis geliefert. Jedoch können auch Fragmente dazu dienen, wenn ein Fragment der angegebenen Beschaffenheit zum Theil im Cureton'schen Text sich findet, aber etwas darüber hat, oder wenn sich bei einem und demselben Autor Stücke vorfinden, von denen die einen im syrischen Texte des Ignatius bei Cureton ihr Entsprechendes haben und mit demselben völlig identisch sind, — zugleich aber auch andere, die nicht im Syrischen

vorkommen. Denn auch dies würde hinreichend den Beweis liefern, daß die Cureton'sche Uebersetzung vollständig existirt haben müsse", d. h. genauer, daß der Cureton'sche Syrer eine syrische Uebersetzung des ganzen Ignatius vor sich gehabt haben müsse, aus der er selbst dann nur einen Auszug fertigte. Fassen wir die Argumentation unseres Verfassers kurz zusammen, so lautet sie etwa also: vorhandene Fragmente zeigen, daß ehemals eine syrische Uebersetzung des **ganzen** Ignatius existirte; mit dieser syrischen Uebersetzung des ganzen Ignatius, so weit wir sie in Fragmenten haben, stimmt der Cureton'sche Text zusammen; also ist der letztere ein Excerpt aus der ganzen syrischen Uebersetzung. — Die Ausführung hievon wird auf S. 95—98 gegeben.

Im fünften und letzten Kapitel (S. 99 ff.) antwortet Denzinger noch auf einige Einwendungen Cureton's, macht auf mehrere unächte Zusätze in unserem Ignatius aufmerksam, zeigt, daß man in der Zeit, in welche Cureton die Interpolation verlegen will, nicht mehr so citirt habe, wie es bei unserem Ignatius geschieht, und daß die Fälschung unmöglich nach dem Nicänum hätte geschehen sein können u. dgl. Den Zweck des Syrers endlich aber bestimmt er auf gleiche Weise, wie wir es gethan und sagt darüber also: „Nun fragt sich, welchen Zweck mochte der Urheber des syrischen Textes haben, da er diesen Auszug machte. Baur (von Tübingen) hat diese Frage ganz dahingestellt sein lassen. Und in der That sie kann nur durch weitere Data vollkommen entschieden werden. Indessen kommt mir die Meinung Hefele's am wahrscheinlichsten vor, daß der Auszug zu ascetischem oder moralischem

Gebrauche sei gemacht worden. Nach dieser Ansicht erklärt sich leicht, warum die Stellen, welche vom Glauben und der Kirchenverfassung handeln, dann die persönlichen Nachrichten meistens weggelassen sind, warum die vier Briefe, welche sich gerade darüber am meisten ergehen, ganz wegblieben, warum gerade der Brief an Polykarp, der lauter moralische und ascetische Lehren enthält, und der Römerbrief, worin das Innere des heiligen Martyrers sich ganz erschließt als ein erhabenes Muster heldenmüthiger Liebe zu Gott — warum gerade diese Briefe ganz aufgenommen wurden. Ein Stück des Trallenserbriefes wurde, weil in demselben die Demuth des Heiligen sich besonders ausdrückt, zum Römerbriefe gefügt. Alles was aus dem Epheserbriefe beibehalten ist, besteht auch nur aus moralischen Lehren. Dieser Annahme entspricht auch der Charakter der Sammlungen, in welche unser Auszug aufgenommen ist, vollkommen, indem sie meist ascetische Werke enthalten."

Zum Schlusse wünschen wir diesem Schriftchen jene reichliche Beachtung in der gelehrten Welt, die es redlich verdient.

Hefele.

4.

Populäre Vorlesungen über die Kirchengeschichte der ersten vier Jahrhunderte, gehalten im Winter des Jahres 1847/48 von **Dr. Joseph Ign. Ritter**, Domdechanten und Professor an der Universität zu Breslau. Paderborn, Verlag von F. Schöningh. 1849. XXIV und 198 S. gr. Oktav. Preis fl. 1. 24 kr.

Häufig achtet man dasjenige gering, was man nicht kennt. So wurde von jeher die christliche Religion und Kirche von Vielen nicht geehrt, geliebt und geachtet, eben weil sie von ihnen gar nicht oder nur wenig gekannt war, und ich bin überzeugt, daß weder der große Abfall im 16ten Jahrhundert, noch die schmähliche deutschkatholische Erscheinung im gegenwärtigen möglich gewesen wäre, wenn die Masse, namentlich aber Viele der sogenannten Gebildeten unsere heilige Religion und Kirche besser gekannt hätten.

Um aber wahre Erkenntniß der christlichen Religion und Kirche und warme Liebe zu beiden zu erzeugen, ist kaum etwas mehr geeignet, als kirchenhistorische Vorträge, und Dr. Ritter hat darum einen guten Griff gethan, als er im Winter 1847/48 zu Breslau die nunmehr gedruckt vorliegenden kirchengeschichtlichen Vorlesungen hielt. Das Gleiche hat schon ein oder zwei Jahre früher Riffel in Mainz mit ungemeinem Beifall und sehr großer, nachhaltiger Wirkung gethan, und es wäre nur zu wünschen, daß in allen katholischen und paritätischen Städten, wo immer möglich, derartige Vorträge, versteht sich mit richtigem Takte und ohne aufreizende Polemik, statthaben möchten.

Zum Gegenstand seiner Vorträge wählte Ritter nicht die ganze Kirchengeschichte, sondern nur die vier ersten Jahrhunderte derselben und absolvirte dieselbe in 15 Vorlesungen. Der nähere Inhalt ist durch die Ueberschriften angedeutet, diese aber lauten also: 1) Hohe Bedeutung des Christenthums. Zeitpunkt von dessen Stiftung. 2) Ueber das Leben Jesu. 3) Ueber die Glaubwürdigkeit der Evangelisten. Berufung der Apostel. Pfingstfest. 4) Die erste christliche Gemeinde zu Jerusalem. Verhalten der Synagoge gegen dieselbe. 5) Ueber die Bekehrung des Apostels Paulus. Stiftung der Gemeinde zu Antiochia. 6) Der Apostel Paulus unter den Heiden. 7) Schluß des Vorigen. 8) Nachrichten über das Leben der übrigen Apostel (schon gegen das Ende der vorigen Nummer begonnen). Ursachen der schnellen Verbreitung des Christenthums und die Verfolgungen desselben. 9) Untergang Jerusalems. 10) Die Christenverfolgungen. 11) Forsetzung. 12) Ketzereien und Spaltungen der ersten Jahrhunderte. 13) Endlicher Sieg des Christenthums. Neues Verhältniß zwischen Kirche und Staat. 14) Constantin d. Gr. Arianische Streitigkeiten. 15) Kaiser Julian. Fortsetzung der Lehrstreitigkeiten.

Es ist dem Hrn. Verfasser fast immer geglückt, seinen Gegenstand auf eine interessante, auch für Nichttheologen verständliche Weise zu behandeln, und mancher Abschnitt ist wirklich sehr schön und anziehend; minder gelungen schienen uns nur die häresiologischen Vorträge, welche allerdings, einem nichttheologischen Publikum gegenüber, ganz besonderen Schwierigkeiten unterliegen. Sehr angenehm aber wird vielen Lesern auch die kurze Widerlegung des Straußisch-mythischen Lebens Jesu sein, welche

Ritter am Ende der 2ten und 3ten Vorlesung versucht hat. Auch die Erzählung vom Untergange Jerusalems und die Geschichte der Christenverfolgungen hat uns sehr gefallen; noch mehr die Beschreibung der herrlichen Wirkungen des Christenthums S. 2 ff., wovon wir folgende, auch stylistisch sehr schöne Stelle ausheben wollen: „Eins nur hat allen Stürmen Troß geboten, Eins nur hat den Wechsel der Dinge aller Jahrhunderte überlebt, und ist in ununterbrochenem Kampfe, troß vielfacher Niederlagen immer mächtiger geworden: die Predigt vom Kreuze; das unscheinbare Senfkorn, das die Apostel ausgestreut, ist zu einem königlichen Baume herangewachsen, der seine beschattenden Aeste über alle Zonen dieser Erde ausbreitet; die Predigt vom Kreuze hat nicht nur die alte Welt des Heidenthums begraben, sondern auch eine neue, religiöse, moralische und politische Weltordnung geschaffen. Ihr Emporkommen und ihre Kämpfe sind nicht weniger außerordentlich und bewunderungswürdig als die Siege, welche sie gefeiert, und der Segen, welchen sie gestiftet hat. Denn wer nennt alle die Namen derer, die durch sie über Fleisch und Blut gesiegt, den wahren Frieden erlangt und die Krone des Lebens empfangen haben. Wer kennt eine Erscheinung in der Geschichte der Menschheit, welche mit dem Kampfe des Kreuzes gegen das alte Heidenthum verglichen werden kann? Die Botschaft des Evangeliums hat ohne die Macht glänzender Beredtsamkeit, ohne materielle Waffen, ohne Kriegsheere die Götter des Kapitols gestürzt; sie hat, wohin sie immer gedrungen ist, die blutigen Menschen- und Thieropfer bei Seite geschafft; sie hat allmählig die Fesseln der Sklaverei gelöst, und das Bewußtsein der Menschenwürde selbst im Sklaven geweckt; sie hat die

barbarischen Völker des Mittelalters gezähmt, und sie vor einer asiatischen Despotenherrschaft bewahrt; ihre Boten haben die ersten Keime der Kultur unter Gefahren und Entbehrungen jeglicher Art in den rauhesten und unwirthbarsten Gegenden der Erde ausgestreut und thun es noch heute; das Evangelium hat die Künste wiederum aus dem Schutte von Jahrhunderten hervorgezogen und ihnen einen ehrenvollen Platz in seinen Tempeln angewiesen; es hat in seinen Klostermauern die Schätze des Alterthums bewahrt, und hat selbst das Wiederaufleben der Weisheit der Griechen und Römer in Schutz genommen, denn es fürchtet nicht, daß die Weisheit dieser Welt seine göttliche Weisheit zu Schanden machen werde. Als die Krone der segensreichen Wirksamkeit des Christenthums erscheint mir aber, daß es alle Völker, die es aufgenommen, zu einer großen Familie, ohne Rücksicht auf Abstammung, Geschlecht und Farbe vereinigt, und um Alle ein geistiges Band des Glaubens und der Liebe geschlungen hat. Der weiße Europäer und der schwarze Afrikaner erkennen in dem kupferfarbenen Irokesen in Christo ihren Bruder, und dieselben Empfindungen und Gesinnungen der Menschlichkeit beleben ihre Brust, wenn sie unter dem Kreuze des Herrn sich die Hand reichen. Das Kreuz ist der wahre Freiheitsbaum, wie keine Nation ihn gepflanzt“ u. s. f.

Fast noch interessanter übrigens als die 15 Vorlesungen selbst ist die ausführliche 24 Seiten füllende Vorrede, eigentlich eine historisch-politische Betrachtung der Gegenwart, worin den Demokraten und Ministern, dem Volke und den Fürsten manches wahre und ernste Wort gesagt wird. Beispielsweise wollen wir den schönen Passus mittheilen, der von den kirchlichen Verhältnissen Frank-

reichs seit der Revolution handelt, und also lautet: „Mirabeau sagte, man müsse Frankreich dekatholisiren, um es zu revolutioniren. Er hatte Recht, denn der wahre Geist des Katholicismus ist der Geist der Ordnung, des Gehorsams gegen die Obrigkeit und der Gerechtigkeit, oder mit einem Worte der wahren Freiheit, von welcher die Freiheit der Demokraten in unseren Tagen ebenso entfernt ist, wie das Laster von der Tugend. Die Revolution tritt alle jene drei auf den Kopf; sie zerstört das Bestehende, gleich viel ob es gut oder schlecht ist, sie predigt unter dem Namen der Freiheit die Willkühr, und geht auf Raub und Mord aus. Darum mußte in Frankreich erst die katholische Kirche vernichtet werden, ehe die blutrothe Republik unter St. Just, Danton und Robespierre ihren Thron errichten konnte. Napoleon stellte zwar die Kirche wieder her, aber er behandelte sie, die Freigeborne, die Gottgesandte, wie seine Sclavin. Er legte ihr die Handschellen der organischen Artikel an, nicht begreifend, daß, wenn sie die Uebel, an welchen Frankreich litt, gründlich heilen und dadurch seinen Thron stützen sollte, sie das nur im Besitze der ihr zukommenden Freiheit thun konnte. Am empfindlichsten aber lähmte er die Kirche in ihrer Mission, daß er der Universität das Monopol des Unterrichts ertheilte. Die Constitution vom 5. December intendirt dasselbe zu Gunsten der Regierung, einer blos administrativen Behörde; die Gemeinden dagegen sollen die Kosten tragen. Die Wirkungen davon, besorge ich, werden sich in weniger als zwei Decennien zum Schrecken der Regierungen zeigen. Ludwig **XVIII.** und Carl **X.** erkannten sehr wohl, daß ein Volk ohne Religion für die Dauer nicht zu regieren sei, und thaten Einiges um den Einfluß der Kirche zu

heben. Aber ihre Maßregeln waren halbe oder verkehrte. Die Zulassung der Jesuiten in Frankreich, ohne die Genehmigung der Kammern, war ein Fehler, denn ein constitutioneller Fürst muß nichts mehr scheuen, als den Verdacht, die Verfassung durch List und Täuschung zu umgehen. Die Bevorzugung des hohen Klerus aber unter Carl X. gab der Kirche zwar einen äußern Glanz, aber keine innere Festigkeit. Nie waren die Kirchen in Paris so leer, als in den letzten Regierungsjahren dieses Fürsten. Die Kirche mußte nochmals der Sündenbock werden, um die Dynastie der Bourbonen zu vertreiben. Man wird sich erinnern, wie sehr damals der Klerus in der Tagesliteratur die Zielscheibe der heftigsten Angriffe war. Es kam darauf an, das Volk zu überreden, der Thron und der Altar wären abermals zur Unterdrückung der Volksfreiheiten verschworen. Der Geist Voltaire's und seiner Genossen wurde durch häufige und wohlfeile Auflagen ihrer Werke wieder aus dem Grabe heraufbeschworen. Ludwig Philipp handelte klüger, er wandte der Kirche den Rücken, ließ die größten Excesse in Paris gegen sie zu, gab ihr jedoch die würdigsten Männer zu Bischöfen. Der Klerus in Frankreich, seitdem ganz seinem Berufe hingegeben und von ausgezeichneten Oberhirten angeführt, hat in den letzten 18 Jahren viel geleistet. Die Verläumdung gegen ihn ist verstummt, und die Zuneigung des Volkes gegen die Kirche hat große Fortschritte gemacht, wie das Missionswerk für beide Welten beweist. Und welchen Reichthum besitzt nicht Frankreich bereits wieder an religiösen und wohlthätigen Instituten! Aber wieder gut zu machen, was eine Reihe von Revolutionen innerhalb 50 Jahren aufgelöst und zerstört haben, dazu reichen 18 Jahre nicht

aus. Indessen welcher Umschwung! dasselbe Volk, das den Papst zweimal seiner Staaten beraubte, und als Gefangenen in Frankreich sah, bietet Pius **IX.** eine ehrenvolle Zuflucht in Frankreich an, und würde mit ungeheurem Jubel ihn empfangen. Im Jahre **1831** war Frankreich eine constitutionelle Monarchie, und begünstigte die Republikanisirung des Kirchenstaates, heute ist es eine Republik und befördert die Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft. Dies sind bedeutungsvolle Anzeichen eines bereits eingetretenen Umschwungs in der religiösen Gesinnung Frankreichs. Es wird daher den Weg zur politischen Ordnung, sei es in der Republik, sei es in der Monarchie, wieder finden, wenn die Rechristianisirung Frankreichs in der Weise, wie in den letzten achtzehn Jahren, fortschreitet. Denn die Ideen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind durch das Christenthum in die Menschheit gekommen, und können auch nur durch dasselbe erhalten, und in wie weit es in diesem unvollkommenen Erdenleben möglich ist, realisirt werden. Seit einem Jahrhunderte, von Voltaire anzufangen, sind die Feinde des Christenthums die Freunde des politischen Umsturzes. Man sehe nur wie es seit einem Jahre in der Schweiz zugeht, wo die wohlthätigsten Ordensverbrüderungen im Namen der Freiheit vertrieben werden. Bedarf es demnach noch einer Untersuchung, auf welchem Grundstein die Verfassungen der Völker ruhen müssen, wenn sie eine dauernde Ruhe, Ordnung und Wohlstand verbürgen sollen? Die besten Gesetze sind und bleiben todt, wenn sie nicht durch die Religion belebt werden. Der Mensch ohne Gottesbewußtsein kann kein Gesetz und keine andere Obrigkeit erkennen, als seinen von der Selbstsucht beherrschten Willen. Man hat es tadelnswerth gefunden,

daß die französische Geistlichkeit nach der Februar-Revolution keine Sympathien für die vertriebenen Orleaniden an den Tag legte, sondern die Republik bereitwillig anerkannte. Die französische Geistlichkeit war den Bourbonen aufrichtig zugethan und treu, daher ihr zurückhaltendes Benehmen gegen Ludwig Philipp. In diesem aber sah sie nichts weiter als einen Usurpator, da sein Besitz sich weder auf das Recht der Geburt, noch der Eroberung, noch der allgemeinen Volkswahl gründete. Auch seine religiöse Gesinnung war mehr als zweifelhaft, und seine Kuppelei in der Spanischen Heiraths-Angelegenheit mußte das sittliche Gefühl des Klerus empören. In der Unterrichtsfrage aber war er dessen Gegner; für die Interessen des Volks hatte er nichts gethan. Es galt, nachdem sein Thron gestürzt und er vertrieben war, daß die Geistlichkeit einen schnellen Entschluß faßte, um nicht der Partei des Communismus einen Vorwand zu leihen, ihre Waffen gegen die Kirche zu kehren, und die allgemeine Unordnung zu verlängern. Die bereitwillige Anerkennung der Republik von Seiten der Kirche war die einzige Auskunft. Die improvisirte Regierung bekam dadurch einen Anhalt, den sie dankbar anerkennen mußte. Daß der Erzbischof Affre von Paris, von welchem die ersten kirchlichen Erlasse ausgingen, kein Feigling war, der nur seine Person retten wollte, sondern ein Mann, der für sein Vaterland sich aufzuopfern Muth besaß, dies hat er später bewiesen. In so drangvollen Umständen, wie diejenigen nach der Februar-Revolution waren, ist nichts verderblicher als halbe Maßregeln, nur Entschiedenheit kann retten. Diese Entschiedenheit bewies der Erzbischof und rettete Frankreich dadurch wahrscheinlich vor einer allgemeinen Auflösung. Das ver-

blendete Volk aber gewann die Ueberzeugung, daß die Kirche nicht zwischen ihm und seinem Idol von politischer Freiheit stehe, wodurch es allein Rettung aus seinem Elende erwartete. Hätte Ludwig Philipp nur Einige seiner Millionen Franken verwendet, um dem schauderhaften Elende vieler unschuldigen Familien in Paris ein Ende zu machen, sei es, daß er menschliche Wohnungen für sie baute, sei es, daß er ihnen einen Herd in Afrika gründete, er hätte wenigstens ein dauerhaftes Andenken hinterlassen. Welche großartigen Denkmale zum Besten der Menschheit haben die Könige und Fürsten des Mittelalters geschaffen; prachtvolle Dome, Erziehungs- und Krankenanstalten, Klöster, meist Zufluchtsstätten für Mädchen aus den gebildeten Ständen u. s. w. Was ist aus diesen Anstalten geworden? Der Fiskus hat sie eingezogen, verkauft, verschenkt, oder sich selbst darin niedergelassen. Ja die Unterhaltung von Schulen und Kirchen, für die jene Stiftungen sorgen mußten, fallen noch überdies den Gemeinden zur Last, das tägliche Almosen aber, was jene Anstalten spendeten, ist der Armuth meist verloren gegangen. Seitdem die Völker ihre Fürsten nur aus Geboten und Verboten kennen, und zwischen ihnen und den Fürsten das Heer der Beamten wie eine Wolke vor der Sonne steht, ist die Liebe und Ehrfurcht der Unterthanen erkaltet. Noch heute sind die Inspectionsreisen Friedrichs des Großen in Schlesien in gesegnetem Andenken. Wehe den Beamten in deren Bezirk eine Hungerpest, wie voriges Jahr in Oberschlesien, erst nachdem sie Monate lang gewüthet, zu seiner Kenntniß gekommen wäre. Friedrichs Krücke war ein gefürchteter Zepter, aber nicht für die Unterthanen, sondern für die Behörden. Aber nicht nur, daß die Regierungen neuerer

Zeit die alten wohlthätigen Institute aufgehoben, geschweige denn, daß sie selbst welche errichtet, so legten sie auch den Stiftungen von Privaten in der Regel unübersteigliche Hindernisse entgegen. Man denke an die projectirte wohlthätige Stiftung auf Nonnenwerth. Die Kirche in Deutsch-Piekar würde wahrscheinlich heute noch nicht erbauet sein, auf keinen Fall in so großartigem Styl, wenn es von der Regierung in Oppeln allein abgehangen hätte. Ludwig Philipp hatte Verstand für das Interesse seiner Dynastie, aber kein Herz für sein Volk, darum wandte es ihm in der Prüfungsstunde den Rücken. Sein Minister Guizot klagt jetzt in einer glänzenden Schrift die Idee der Demokratie an, als sei sie an allem Unheil schuld, aber warum hat er in seiner langen Herrschaft auch gar nichts gethan, um die Idee der Demokratie zu entwaffnen oder zu paralysiren? Sie ist doch nicht über Nacht aus der Erde hervorgewachsen. Guizot gleicht einem Arzt, der eine vortreffliche Diagnose stellt, aber von der Heilsmittellehre nichts versteht. Mehr gelernt hat Thiers, dessen Ohr den Forderungen des Klerus rücksichtlich des Unterrichts zugänglicher geworden, um Frankreich von der Herrschaft des Communismus zu retten. Guizot bekennt zwar auch, daß, wenn das Christenthum in unserer Zeit mächtiger wäre, als es ist, so würden die Lehren der politischen Reformatoren der Gegenwart schon längst als dasjenige erkannt worden sein, was sie sind, nämlich als jämmerliche Thorheiten. Er hat Recht, aber warum hat er als Minister so gut wie nichts gethan, um das Christenthum mächtiger zu machen, oder warum zeigt er nicht, wie es mächtiger werden könne. Der Geist des Christenthums hat sich nicht geändert, er ist noch so mächtig wie vor Jahrhunderten,

wo er die Franken, Alemannen und Gothen der christlichen Cultur entgegenführte; auch an Herolden fehlt es ihm in Frankreich nicht, dies beweisen die zahlreichen Missionäre, die es aussendet, aber freilich, wenn das Christenthum wieder mächtig werden soll, muß es frei sein; die Regierung muß seine Lehr- und Erziehungsinstitute nicht unter die Controlle einer Universität stellen, an deren Spitze dem Christenthum feindliche Philosophen stehen. Diese Freiheit des Unterrichts, von der das künftige Schicksal Frankreichs abhängt, und welche die Geistlichkeit vergebens von Ludwig **XVIII.**, Carl **X.** und Ludwig Philipp erflehte, und durch die allein die völlige politische Wiedergeburt des erschlafften Reiches zu Stande gebracht werden kann, hofft sie endlich von der Republik zu erhalten. Kann man es ihr daher verargen, wenn sie weder eine Sehnsucht nach der Rückkehr der Bourboniden noch der Orleaniden verspürt, da beide Dynastien sich gleich unfähig gezeigt haben, die Wiedergeburt des Landes zu bewirken. Frankreich scheint sehr müde, sehr entkräftet zu sein; seine Schulen sind im elendesten Zustande, unter dem verdammenden Schatten der Universität; die Fieberschauer der falschen Doctrinen, wie sie Guizot nennt, haben es so abgemattet, daß es fast gleichgültig den großen Ereignissen in Deutschland und in Italien zusieht. Es bedarf wahrlich einer stärkenden Doctrin, und diese reicht nur der Geist des Christenthums. Vor ihm fliehen all die Leidenschaften, welche jetzt die Gesellschaft zerfleischen, wie bei anbrechendem Tage die Schatten der Nacht. Es kann sich erholen, die katholische Kirche, der anzugehören sich Frankreich nicht mehr schämt, hat ein unverwüstliches Lebensprinzip. Aber alle Verfassungen, die nicht auf religiösem Grunde ruhen,

sind Gebäude auf Sand errichtet. Sie halten einige Zeit aus, aber die nächste Fluth reißt sie mit sich fort."

Nicht minder schön und beherzigenswerth ist was S. **XIV** ff. über Oestreich seit Joseph **II.** gesagt wird. „Ich bin weit entfernt, die guten Absichten Josephs **II.**, seine Völker glücklich zu machen, zu verkennen; er fehlte nur darin, daß sie alle nach seiner Façon glücklich sein sollten. Er war ein liberaler Tyrann im kaiserlichen Purpur, ein Nachbild von Julian dem Abtrünnigen, nur daß dieser einem rational-phantastischen Heidenthume, Joseph aber dem flachsten rationalen Christenthume huldigte. Beide gleich eitel, gleich hochmüthig, affectirten dennoch eine Verachtung ihrer durch Geburt ihnen zugefallenen Hoheit; beide wollten an demselben Tage, wo sie ausgesäet, auch erndten; der eine verhöhnte das Christenthum zu Gunsten seines heidnischen, der andere die katholische Kirche zu Gunsten seines christlichen Vernunft-Idols; Julian war so beschränkt, daß er durch Einführung christlicher Institutionen dem Heidenthume glaubte aufhelfen zu können, Joseph hob alle Bruderschaften auf, und verordnete ein Fest der allgemeinen Nächstenliebe! Quelle bêtise! Julian wollte eine untergegangene Zeit zurückrufen, Joseph arbeitete einer zerstörenden Zukunft in die Hände. Josephs eigenmächtiges Verfahren in Staat und Kirche war revolutionär, denn jede eigenmächtige Verletzung des bestehenden Rechtes, sie mag von oben ausgehen und nach unten zu gerichtet sein, oder von unten nach oben, ist revolutionärer Natur. Joseph ging noch weiter, er schuf einen Bureaukratismus, der noch heute seines Gleichen sucht, und ordnete demselben die Kirche unter. Er nahm ihr jede freie Selbstbewegung, und erniedrigte sie zur Magd

des Staates. Die bischöflichen Stühle wurden in der Regel mit kaiserlichen Schulräthen besetzt, denn diese durfte man nicht erst dressiren. Auf die Zügellosigkeit einer meist gegen die Kirche gerichteten Presse folgte unter Franz I. ein Censurzwang, der seines Gleichen suchte. Die Doctrin wurde durch Lehrbücher, die der Docent nicht aus den Händen legen durfte, eingezwängt. Für ausgezeichnete Männer, wie G......, H... gab es keine Katheder; räsonirende Zeitungen und Zeitschriften konnten nur vom Auslande bezogen werden, vorausgesetzt, daß sie die österreichische Staatsomnipotenz nicht in Zweifel zogen; Controversschriften, selbst wenn sie rein wissenschaftlich gehalten waren, durften in Oesterreich weder gedruckt noch verkauft werden. Daß in Folge solcher Bevormundung eine geistige Indolenz für höhere, als Kunst oder materielle Interessen, nicht ausbleiben konnte, liegt am Tage. Dennoch hat Oesterreich sehr achtungswerthe Gelehrte. Indessen so strenge die österreichische Censur war, konnte man doch die meisten schlechten Bücher, besonders wenn sie gegen das geltende Regierungssystem gerichtet waren, leicht zu lesen erhalten, zuweilen sogar wurden sie von den Beamten selbst angeboten. Es schien, als wollten sie durch dieses Naschen und Darreichen verbotener Frucht zeigen, wie verhaßt ihnen selbst die strenge Bevormundung sei, und wie reif auch sie zu größerer Freiheit wären[1]). Kurz nichts hat das Metternich'sche Regierungssystem bei den gebildeten Klassen so verhaßt gemacht, als die fast kindische Bevormundung durch die Censur. Eine wahre Ironie des

---

1) Uebrigens verdient die Treue der österreichischen Beamten gegen die Regierung im Jahr 1848 ihre volle Anerkennung.

Schicksals aber war es, daß die Studenten der Wiener Universität, von deren Existenz man kaum etwas mehr wußte, den Urheber der Carlsbader Beschüsse zum Rückzuge nöthigten. Indessen bei allem Brennmaterial, welches in Wien und Prag sich angehäuft hatte, und durch die Verhandlungen des Berliner Landtages im Jahre 1847 Feuer zu fangen begann, glaubte man doch nicht daran, daß so lange Metternich das Steuerruder des Staates führe, und Sedlnitzki der Polizei vorstehe, der Kessel springen würde. Die strenge Censur und das Polizei-Regiment in Oesterreich haben jedoch das Gute gehabt, daß die Bewohner kleiner Städte und des Landes mit wenig Ausnahmen gläubig geblieben sind. Wenn die Regierung auf diesen Grund bauet, die bischöflichen Stühle mit frommen aber auch gelehrten Männern besetzt, dieselben von dem Joche der Bureaukraten befreit, den einzelnen Nationalitäten eine freie Entwickelung vergönnt, und tüchtige Docenten auf die academischen Lehrstühle beruft; so kann es hoffen am ersten wieder unter allen erschütterten Staaten in den Hafen einer geregelten und ruhigen Verwaltung einzulaufen. Es hat noch alle Elemente in sich, der mächtigste und glücklichste Staat auf dem Continent von Europa zu werden. Selbst seine Beamtenwelt ist vielleicht zuverläßiger und unterrichteter als in andern deutschen Staaten, denn die auf den österreichischen Universitäten eingeführte Disciplin nöthigte sie zur Erlernung positiver Kenntnisse und bewahrte sie vor hohlen Theorieen, die nur die Ohren kitzeln, darum hat Oesterreich sich auch so rasch von seinen Schrecken wieder erholt."

Der Raum verbietet uns, Weiteres aufzunehmen, und wir theilen darum nur noch den schönen und sehr

zeitgemäßen Satz auf S. **XVIII** mit, der also heißt: „Jede Rechtsverletzung, die der Staat als solcher begeht, ist eine Wunde, die er sich selbst beibringt. Er verletzt im Volke dasjenige, was er wahren soll, das Rechtsgefühl. Ist dies aber im Volke durch eine Reihe von Verletzungen entweder abgestumpft, oder wild gemacht, oder beides zugleich, dann respektirt es auch das Recht der Obrigkeit nicht mehr.“

Zum Schlusse endlich können wir einen kleinen Tadel nicht unterdrücken. Ritter hätte für seine Vorträge einen natürlichen und sachgemäßen Schlußpunkt gewonnen, wenn er mit dem Siege des Christenthums unter Constantin geendet hätte. Wollte er aber noch die nachfolgende Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs berühren, so durfte er nicht blos den Arianismus, Nestorianismus und Monophysitismus besprechen, er mußte vielmehr die Geschichte des ganzen christologischen, sowie auch die des anthropologischen Streites in sein Bereich ziehen.

Hefele.

5.

Ein freimüthiges Wort für die Reform der theologischen Studien in Oesterreich. Von Johann Michael Häusle, Doctor der Theologie, k. k. Hofkaplan und zweiter Studiendirector in der höhern weltpriesterlichen Bildungsanstalt bei St. Augustin, emeritirter Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes an der fürstbischöflich-theologischen Lehranstalt zu Brixen, Mitglied der theologischen Facultät an der Wiener-Hochschule. Wien, **1849.**

Daß der bis auf die neueste Zeit befolgte theologische Lehrplan auf den österreichischen Universitäten in manchen Punkten mangelhaft und unzweckmäßig sei, hat man selbst höhern Orts schon vor Jahren faktisch eingestanden, indem man gelehrte Männer mit der Ausarbeitung eines neuen Studienplanes beauftragte, der jedoch erst nach zwölf Jahren vollendet und der Studienhofcommission erst zur Genehmigung vorgelegt wurde, als dieselbe bereits ihrer Auflösung entgegensah. Das neue Ministerium des Unterrichtes, das an ihre Stelle trat, betraute bald darauf einen Professor der theologischen Facultät zu Wien mit der Ausarbeitung eines neuen theologischen Lehrplanes. Unseres Wissens ist es Hr. Prof. **Dr.** Scheiner, von dessen sonst bekannten umfassenden Kenntnissen und reicher Erfahrung im theologischen Lehrfache sich eine lobenswerthe Lösung seiner Aufgabe im Voraus erwarten ließ, und wir schenken Hrn. **Dr.** Häusle vollen Glauben, wenn er sagt: „Sein Entwurf eines theologischen Studienplanes trägt der Wissenschaft, dem katholisch-kirchlichen Standpunkte und

den ganz neuen Zeit- und Universitätsverhältnissen gleichmäßige und volle Rechnung“ (S. 4 b). Da jedoch dieser Entwurf dem Ministerium längst übergeben war, ohne daß letzteres irgend einen Schritt in der Sache that, vielmehr das Gerücht sich verbreitete, „daß man von mehreren Seiten her den älteren Studienplan neuerdings in Credit bringen möchte“ (S. 4 b); so fühlte sich der Verfasser vorliegender Reformvorschläge gedrungen, nicht nur auf den dem Unterrichtsministerium überreichten neuen Lehrplan, mit dem er im Wesentlichen einverstanden ist, aufs neue aufmerksam zu machen, sondern auch seine eigene Meinung in der fraglichen Sache freimüthig auszusprechen. Vermöge seiner im Titel angedeuteten bisherigen Laufbahn und Stellung, die ihm auch öfters zu Vorträgen über den organischen Zusammenhang der theologischen Disciplinen Anlaß gab, durfte er sich zu solcher Meinungsäußerung wohl für berufen halten, und daß er es wirklich war, scheint uns am besten aus der Art und Weise hervorzugehen, in der er sie abgegeben hat.

Damit wollen wir jedoch keineswegs zu allen in dem „freimüthigen Wort“ vorkommenden Ansichten und Behauptungen unsere Zustimmung gegeben haben; jedoch die Ideen und Grundsätze, von denen dabei ausgegangen wird, scheinen uns so treffend und beherzigungswerth, und viele der gemachten Vorschläge so zeitgemäß und den Forderungen der Wissenschaft und des ächt kirchlichen Geistes so entsprechend, daß ihnen unseres Bedünkens nicht blos in Oesterreich, sondern auch anderwärts Beachtung und Anerkennung zu wünschen wäre.

Wenn Hr. Häusle gleich im Anfang sagte, es sei „eine anerkannte Nothwendigkeit, daß die volle und freie

Wissenschaft in Verbindung mit ächt kirchlicher Gesinnung von nun an in den theologischen Hörsälen walten, daß der neuen Zeit ein neuer Klerus gegenüber treten müsse. Denn nur ein tüchtiger, ein wissenschaftlich, ein geistig und geistlich gebildeter, zum klaren Bewußtsein seiner nunmehrigen Aufgabe und zur wahren, aller Einseitigkeit und Engherzigkeit baaren Freiheit und Selbstständigkeit erzogener Weltpriesterstand werde sich die nöthige Elasticität bewahren, um die alte und die neue Zeit für das kirchliche Gebiet auf die rechte Weise mit einander zu versöhnen;" so werden sich die zum Theil etwas grell lautenden, vielleicht auch anstößigen Ausdrücke aus bekannten Vorgängen und Ereignissen wohl leicht entschuldigen oder sogar rechtfertigen lassen, und wer es mit der theologischen Wissenschaft und der Förderung ächt kirchlichen Sinnes und Lebens aufrichtig gut meint, wird im Wesentlichen nur zustimmen und der rücksichtslosen Freimüthigkeit des Hrn. Verf. seine Anerkennung und Achtung zollen müssen. Auf Ref. wenigstens hat seine Schrift vom Anfang bis zum Ende den Eindruck gemacht, daß es nicht blos leere Worte seien, wenn er versichert, es sei ihm nirgends um Personen, sondern überall um die Sache selbst zu thun gewesen, und es sei ihm manchmal schwer angekommen, die Sache höher stellen zu müssen als die Personen (S. 18 b).

Zuerst redet Hr. Häusle von jenem „in zwölfjähriger Vorbereitung veralteten" Studienplan, und hebt mitunter Gebrechen hervor, die von einer wirklichen Einführung desselben mancherlei Mißstände und Nachtheile befürchten ließen.

Dann geht er zur Darlegung seiner eigenen Ansichten über und erklärt sich zunächst gegen den vorgeschriebenen

Gebrauch der lateinischen Sprache. Er ist nicht absolut gegen die lateinische, aber entschieden für die Muttersprache und für einen „lediglich facultativen Gebrauch des Lateinischen" (S. 5. a). Wir glauben diesem um so mehr beistimmen zu sollen, als unseres Wissens selbst die Studirenden aus Böhmen, Ungarn ꝛc., die nach Wien kommen, in der Regel so viel Deutsch verstehen, daß sie deutsche Vorlesungen besuchen können, und hauptsächlich auch deßwegen nach Wien gehen, um sich mit der deutschen Sprache und Literatur mehr bekannt und vertraut zu machen. Und wenn Hr. H. nicht absehen kann, „wie den der deutschen Sprache unkundigen Zuhörern aus gewissen österreichischen Provinzen mit dem lateinischen Vortrage blos einiger theologischer Disciplinen wahrhaft gedient sein könnte"; so wird dies wohl bei den meisten unbefangenen Beurtheilern ebenso der Fall sein. Ohnehin kann es Ref. nicht recht wahrscheinlich finden, daß der Hauptgrund für den Gebrauch der lateinischen Sprache in der mangelnden Kenntniß der deutschen auf Seite der Studirenden aus den nicht deutschen Provinzen Oesterreichs liege; denn in diesem Falle wäre für die andern Facultäten derselbe Grund zum Gebrauch der lateinischen Sprache vorhanden, wie für die theologische, und doch werden die Vorlesungen in allen Facultäten außer der theologischen deutsch gehalten, und deßungeachtet von Zuhörern aus Ungarn, Böhmen ꝛc. besucht. Die fremde Nationalität scheint also dem Gebrauch der deutschen Sprache kein Hinderniß zu setzen, und sie kann es wohl um so weniger, als in Böhmen, Polen, Ungarn gar viele theils völlig deutsche, theils gemischte Orte vorkommen, die sofort theilweise oder durchweg solcher Geistlichen bedürfen, die der deutschen Sprache mächtig sind. In Betreff Ungarns

wenigstens sagt die „Wiener Kirchenzeitung“ von Dr. Brunner: „Um zu begreifen, wie sehr die deutsche Sprache auch in Ungarn überwiegend auftritt, genügt die statistische Wahrheit, daß die deutsche Sprache in 271 Pfarreien allein gebräuchlich ist, in 247 vorherrscht, und in 438 mit einer andern Sprache noch gebraucht wird“ (2. Jan. 1849). Wenn sich Aehnliches, wie uns scheint, auch von andern nicht deutschen Provinzen Oesterreichs sagen läßt, so sollte man doch ein so nahe liegendes und wirksames Mittel, die nicht deutschen Stämme mit deutscher Literatur und deutschem Wesen befreundeter zu machen und damit zugleich auch ihre Sympathieen für das österreichische Kaiserhaus und den Centralpunkt der österreichischen Monarchie mehr zu beleben und zu stärken, nicht unbenützt lassen, und die Gelegenheiten, ihnen die deutsche Sprache geläufig, lieb und werth zu machen, nicht zu umgehen, sondern vielmehr zu vervielfältigen suchen. Wollte man aber die nothwendige Vertrautheit des katholischen Klerus mit der lateinischen Sprache, die eine beständige Uebung erfordere, als Grund ihrer theilweisen Beibehaltung in den theologischen Vorlesungen gelten machen, so könnten wir einfach an die deutschen theologischen Facultäten und bischöflichen Schulen erinnern, wo alle Vorlesungen deutsch gehalten werden, und doch die Geistlichen (traurige Ausnahmen gibt es überall, und wohl auch in Oesterreich selbst) so viel und noch mehr lateinisch verstehen, als ihnen gerade für ihren Beruf schlechthin nöthig ist. Durch strengere Betreibung der lateinischen Philologie in der philosophischen Facultät, durch das Lesen patristischer und scholastischer Schriften, wo etwa lateinisch examinirt werden könnte, durch lateinische Aufsätze aus den verschiedenen Fächern der Theologie, wozu

passende Themata zu geben wären, wie es unsers Wissens im Alumnate jetzt schon durch den Herrn Erzbischof geschieht, könnte die nöthige Vertrautheit mit der lateinischen Sprache ohne Zweifel hinlänglich unterhalten werden.

Bei Beantwortung der Frage sodann, „in welcher organischen Gliederung die theologischen Lehrgegenstände auf einander folgen sollen", stellt Hr. H. zuvörderst den Satz auf, „es liege in der Natur der Wissenschaft, daß der historische Theil derselben dem systematischen, und daß diese beiden dem praktischen Theile, oder daß die einfache und vollständige Darlegung des Inhaltes — der Verständigung über diesen, und daß der Inhalt und die Verständigung hierüber der praktischen Anwendung vorangehen". Dem zufolge würde Theorie und Geschichte der Religion und Offenbarung bis zur Gründung der christlichen Kirche das erste Hauptglied im Organismus der theologischen Disciplinen bilden, und dann als zweites die Geschichte der christlichen Kirche sich anschließen. Beide würden die historische Theologie oder den historischen Haupttheil der Theologie und zugleich die Basis und Quelle der systematischen bilden, die sofort als Dogmatik und Moral auf sie zu folgen hätte; und jetzt erst würde sich die Apologetik anschließen. „Erst auf der Grundlage der Kirchengeschichte, der Dogmatik und Moral läßt sich die Apologetik des Christenthums und der Kirche erbauen. Diese schließt also mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit als drittes Glied den zweiten oder den systematischen Haupttheil der Theologie. Und nun kommt unter dem Gesichts-

punkte der rechten auf die wahre Theorie, auf Religions- und Kirchengeschichte, Dogmatik, Moral und Apologetik gestützten Praxis die Wissenschaft der äußern und innern Leitung und Regierung der Kirche. Die nach dem dreifachen Amte Christi und der Kirche ebenfalls dreitheilige, in die christliche Didaktik, Liturgik und die eigentliche Seelsorge zerfallende Pastoraltheologie und die Kirchenrechtswissenschaft bilden den dritten oder praktischen Haupttheil der Theologie und schließen so das großartige wissenschaftlich geordnete und organisch zusammenhängende Gebäude".

Hiebei sind die theologischen Hilfswissenschaften und Nebenfächer noch nicht in Betracht genommen. Diese sollen zugleich neben den eben genannten Hauptlehrgegenständen hergehen. Theologische Encyclopädie könne vorausgehen oder den Schluß machen; ersteres sei jedoch zweckmäßiger. Sie lasse dann „als unmittelbare Einführung in das theologische Studium den jungen Theologen gleichsam von einer Höhe herab die weite Landschaft der theologischen Disciplinen überschauen, um dessen Auge vorläufig an einzelne Ruhepunkte und an den überall durchgehenden Grundgedanken zu gewöhnen". Jener Theorie und Geschichte der Religion ꝛc. soll gleich anfangs Einleitung in die biblische Exegese und gründliche Uebersicht der Bücher des alten Testaments zur Seite gehen, an deren Stelle nachher alttestamentliche Exegese treten und patristisch-exegetische Uebungen hinzukommen, später cursorische Lesung des neuen Testaments eintreten ꝛc., worüber in Betreff des Einzelnen der Lehrplan selber zu vergleichen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß dieser Lehrplan im

Ganzen auf einer tiefen Durchschauung und großartigen Auffassung des innern Zusammenhangs der verschiedenen theologischen Disciplinen beruht, wenn gleich da oder dort gegen Einzelnes sich noch Bedenklichkeiten erheben ließen, wie z. B. gegen die Stellung der Apologetik an's Ende der systematischen Theologie, als deren Abschluß; oder gegen die Aufnahme der häuslichen und politischen Alterthümer der Hebräer in die Geschichte der Religion und Offenbarung (S. 12. a.); oder gegen die Ausschließung der „biblischen Literatur A. u. N. T." (worunter biblische Archäologie, biblische Einleitung und biblische Hermeneutik und Kritik gemeint ist) vom Hauptorganismus der theologischen Disciplinen blos darum, „weil sonst der Unterschied zwischen der Aufgabe der bischöflichen Lehranstalten für Theologie und der theologischen Fakultät auf Universitäten nicht genug festgehalten werden könne" und diese Literatur auch nur eine propädeutische Bedeutung habe (S. 9. b).

Besonders zu loben ist aber, daß Hr. H. mehrere bisher nicht obligate Disciplinen in seinen Studienplan aufgenommen hat, wie namentlich Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, Apologetik, patristisch-exegetische Uebungen, Erklärung von Schriften der Scholastiker. Einer besonderen Rechtfertigung wird dieses wohl nicht bedürfen. Eben so entschieden muß Ref. beistimmen, wenn Hr. H. für den ersten Jahrescurs auch noch philosophische Vorlesungen in Antrag bringt. Sollten letztere etwa überflüssig erscheinen, weil ja für den Vortrag der philosophischen Disciplinen die philosophische Facultät vorhanden sei, und ihre Vorlesungen auch von den künftigen Theologen zu besuchen seien; so wäre zu bemerken, daß bekannter

Maaßen nicht jede philosophische Vorlesung auch wirklich auf das Studium der Theologie, namentlich der katholischen, vorbereite, und ihr gleichsam in die Hände arbeite, daß vielmehr die neuerdings herrschend gewordenen philosophischen Systeme in einem feindseligen Verhältniß zu ihr stehen. Wenn daher Hr. H. namentlich Metaphysik und Moralphilosophie in die theologische Facultät herüberwünscht, so hat er ohne Zweifel ganz recht, nur dürfte vielleicht auch noch, namentlich in Hinsicht auf das nachher vorkommende Kirchenrecht, die Rechtsphilosophie beigefügt werden.

Die Reformvorschläge in Betreff der vorzutragenden Lehrfächer führen unmittelbar auf die Frage nach dem Lehrerpersonal und der von dem einzelnen Lehrer zu übernehmenden Stundenzahl. Hier hat Hr. H. für die Lehrer an den bischöflichen Schulen und an den Universitätsfacultäten verschiedenes Maaß. Wir können das nicht schlechthin und unbedingt mißbilligen, glauben aber doch, daß er den Ersteren mehr aufbürde, als Menschen, die nicht mit ganz ungewöhnlichen Fähigkeiten und Kräften ausgerüstet sind, in die Länge zu leisten vermöchten. Dagegen sind wir ganz einverstanden mit dem Wunsche, daß „die Zahl der Universitätsprofessoren nach der Anzahl der einzelnen Fächer vermehrt werde, damit es ihnen möglich bleibe, mit der Wissenschaft stetig fortzuschreiten und in derselben auch literarisch thätig zu sein“ (17. b). Soll ein Universitätsprofessor in mehr als einem Fache thätig sein, so wird diese Zersplitterung seiner Kräfte in den meisten Fällen auch Mangel an Gründlichkeit zur Folge haben, und von literarischer Thätigkeit und dießfallsigen Versuchen zur Förderung seiner Wissenschaft wird kaum eine Rede

sein können. Erwünscht möchte es daher immerhin sein, wenn, wie Hr. H. vorschlägt, die Zahl der ordentlichen Professoren einer stark besuchten theologischen Facultät, wie z. B. in Wien, Prag, sich nicht blos auf sieben, sondern höher belaufen würde.

Auch die Einführung von außerordentlichen Professoren und Privatdocenten statt der bisherigen Lehramtsadjuncten und Supplenten, die Hr. H. vorschlägt, würde sicher den Wetteifer junger frischer Lehrkräfte mächtig anspornen und in Kurzem erfreuliche Früchte bringen.

Auch darin scheint uns Hr. H. Recht zu haben, daß er für Wien insbesondere den Wunsch ausspricht, daß die höhere geistliche Bildungsanstalt bei St. Augustin, nach den Zeiterfordernissen umgestaltet und erweitert, in ein organisches Verhältniß zur Universität selbst gesetzt, und die Vorstände derselben dem Universitätslehrkörper einverleibt werden möchten (S. 18. a). Doch mangelt uns hier die specielle Kenntniß der in Betracht kommenden Verhältnisse und Einrichtungen, auf die sich erst ein sicheres Urtheil bauen ließe. — — Zwar können allerdings alle möglichen Formen und Reformen den guten Geist nicht ersetzen; und wo dieser fehlt, werden sie wenig Segen bringen, werden auch schwerlich je in ersprießlicher Weise zu Stande kommen, wo er fehlt. Aber darum sind sie noch keineswegs von geringer Bedeutung, und wo der gute Geist bereits zur Geltung gekommen ist, oder doch nach solcher ringt, ist es einleuchtender Maaßen noch gar nicht gleichgiltig, in welchen Bahnen und Richtungen er wirksam sein müsse, und in welchem Grade seine Wirksamkeit durch zweckmäßige Einrichtungen gefördert, oder durch das Gegentheil gehemmt werde. Man wird es daher

immerhin wünschenswerth finden dürfen, daß auch die theologische Facultät der Wiener Universität, wenn in allen andern dortigen Facultäten zeitgemäße Reformen vorgenommen werden, nicht einfach in ihrem alten Zustand verbleibe, sondern daß auch sie in gebührender Rücksicht auf den auch in Oesterreich, wie es scheint, vielfach un- und antichristlich gewordenen Geist der Zeit, der nun einmal da ist und sich durch geistliche und weltliche Decrete und Machtsprüche nicht beseitigen läßt, in der Weise reformirt werde, daß dem dortigen Klerus sein guter Einfluß auf das Volk auch in der neuen Zeit nicht nur bleiben, sondern zunehmen könne, und daß das Gleiche auf den österreichischen Universitäten überhaupt der Fall sein möge.

Hr. H. aber scheint uns durch die freimüthige Darlegung seiner diesfallsigen auf gründlicher und allseitiger Sachkenntniß beruhenden Vorschläge den Dank aller Gutgesinnten verdient zu haben.

Welte.

6.

Die katholische Apologetik in Kanzelreden, oder: Neue Apologien in Kanzelreden über katholische Glaubenswahrheiten, gegenüber den Irrlehren alter und neuer Zeit für Priester und Laien, von C. Greith, Domdecan, Official und Director der Stiftsbibliothek in St. Gallen. Schaffhausen. Verlag der Hurter'schen Buchhandlung. 1849. Preis des ersten Bandes 1 fl. 30 kr.

Wir freuen uns, dem Verfasser der „Apologien in Kanzelreden“, die wir in dieser Zeitschrift Jahrg.

1848. Heft II. S. 353 ff. besprochen haben, auf demselben Felde wieder zu begegnen. Der Verfasser geht von der richtigen Ansicht aus, daß die Hauptwahrheiten des katholischen Christenthums auf der Kanzel allseitig begründet und beleuchtet werden müssen, um den Gläubigen eine freudige Ueberzeugung ihres Glaubens beizubringen, und sie gegen Angriffe verführerischer Irrlehrer sicher zu stellen. In dieser Absicht gab H. Greith schon vor zwei Jahren einen Band von Apologien in Kanzelreden heraus; er gibt selber an, in welchem Verhältnisse der neue Band zu dem frühern steht: „den Apologien in Kanzelreden über katholische Glaubenswahrheiten, die vor zwei Jahren in der gleichen Verlagshandlung erschienen, kann der hier folgende Theil als zweiter Band angereiht, oder aber für sich als selbstständiger Anfang eines apologetischen Werkes betrachtet werden, worin ich im Verbande mit andern Geistlichen und Jugendfreunden in der Schweiz in einzelnen Kanzelreden die Hauptpunkte der christkatholischen Apologetik zu behandeln gedenke. Wohl möchte damit einem waltenden Bedürfnisse im Bereiche katholischer Kanzelberedsamkeit für die gegenwärtige Zeit begegnet werden, wo, von der geistigen Weltbewegung ergriffen, zahllose Christen den unmittelbaren Glauben verlassen, die Einen dem Zweifel, die Andern einem selbstgemachten Glauben oder Unglauben sich in die Arme werfen — und somit der katholische Religionslehrer, mehr als es früher je der Fall war, in seinen öffentlichen Vorträgen bereit stehen muß zur Verantwortung gegen Jeden, der von ihm Rechenschaft fordert über seine Hoffnung, aber er thue es mit Sanftmuth und Ehrfurcht, wie der Apostel lehrt."

Diese Lehre hat der Herr Verfasser befolgt. Er hat

sich fern gehalten von aller heftigen und beleidigenden Polemik, und hat meist auf positivem Wege die Lehrpunkte, die er in Behandlung genommen, entwickelt und sie der Ueberzeugung seiner Zuhörer nahe zu bringen gesucht. Nur hie und da entgegnet er wirklichen Einwürfen von Gegnern; dessenungeachtet ist aber bei der positiven Entwicklung immer Rücksicht genommen auf etwa zu machende oder gemachte Einwürfe, ohne dieselbe namhaft zu machen. Auf diese Weise wird der apologetische Zweck erreicht, ohne daß durch Vorführung der streitenden Parteien irgend ein leidenschaftliches Moment eingemischt wird.

Dieser Band enthält dreizehn Predigten. Aus der kurzen Angabe ihres Inhaltes wird ersichtlich werden, auf welche Punkte der Verfasser in seinen apologetischen Reden sein Hauptaugenmerk richtet. Die erste Predigt handelt von der Größe Gottes in der Erniedrigung seiner Menschwerdung. In der Erniedrigung seiner Menschwerdung hat Gott geoffenbart I. die Größe seiner ewigen Weisheit, II. die Größe seiner ewigen Liebe. Die zweite Predigt hat zum Thema: die Quellen unserer Erlösung durch Christus in der katholischen Kirche, I. die Quelle der Wahrheit in ihrer untrüglichen Lehre, II. die Quelle der Gnaden in ihren heiligen Sacramenten. Die dritte: die ewige Dauer der katholischen Kirche in der Welt und wie sie in unserer Seele zu Grunde gehen kann. I. Wir haben für das Heil der Kirche nichts zu fürchten, denn unter Gottes Beistand kann sie nie zu Grunde gehen. II. Wir haben aber für das Heil unserer Seele Alles zu fürchten, denn es kann für uns in den Gefahren der Welt verloren gehen. Die vierte: die wahre Religionsgefahr für das Volk und wie sie von ihm abzuwenden ist. I. Wie kann

ein Volk durch Gottes Strafe die Religion verlieren? II. Wie können wir diese Strafe Gottes von uns abwenden? — Die fünfte: Unsere Andacht zu Maria im heiligen Rosenkranze. I. Unsere Andacht zu Maria beruht auf guten Gründen. II. Der heilige Rosenkranz ist ein Mittel, diese Andacht zu Maria an den Tag zu legen. Die sechste: Notker der heil. Sänger von St. Gallen, I. dem jugendlichen Alter als ein Vorbild der alten Unschuld, II. dem reifern Alter als ein Vorbild der alten Frömmigkeit und III. dem Greisenalter als ein Vorbild des alten Bußgeistes. Die siebente: Die Versuchung Christi und ihre Bedeutung. Christus ist in seiner Versuchung uns I. zum Vorbilde, wie wir in der Versuchung kämpfen sollen und II. zur Kraft, um die Versuchung siegreich bestehen zu können. Die achte: die Krankheit der Seele in der Sünde und ihre Heilquelle in der Buße, I. die Sünde ist eine Krankheit der Seele, die mit ihrem Tode enden kann, II. die Buße ist die Quelle des Heiles, wo für sie Rettung zu finden ist. Die neunte: die Beichte, I. ihre göttliche Einsetzung und II. ihre hohen Vortheile. Die zehnte: der Ablaß in der katholischen Kirche und in Portiuncula, I. soll die Lehre vom Ablasse in der katholischen Kirche begründet und II. das große Vertrauen zu dem Ablasse in Portiuncula gerechtfertigt werden. Die eilfte: Das allerheiligste Sacrament des Altares in seiner Wahrheit und Gnade. I. Was ist dieses heiligste Sacrament auf dem Altare zu unserer Anbetung ausgesetzt und II. in unserem Herzen, uns zum Genusse dargereicht? Die zwölfte: Die Gewißheit unserer künftigen Rechenschaft vor Gott. I. Wir haben eine Rechenschaft vor Gott abzulegen. II. Was sollen wir also thun? Die letzte Rede ist eine An-

rede an Brautleute bei Sponsalien, und kann als Eheunterricht gebraucht werden.

Ich habe den Inhalt dieser Reden angegeben, um dadurch zu zeigen, wie Greith aus dem reichen Schatze der christkatholischen Lehre und des christkatholischen Lebens, ohne an eine systematische Ordnung der Themate sich zu halten, gerade diejenigen Punkte herausgreift, deren tiefe Begründung und Vertheidigung in der Gegenwart vor Allem Noth thut. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes als das Mysterium, an das sich unsere ganze Religion anknüpft, mit dem sie steht und fällt; die Zuwendung des Heils in der Kirche durch die Lehre und Gnadenmittel; die ewige Dauer der Kirche für sich, und ihre Verlierbarkeit für ein verstocktes und entartetes Geschlecht; die Andacht zur seligsten Jungfrau Maria; das große Verderbniß und Elend der Seele in der Sünde und ihre einzige Rettung; die heil. Beichtanstalt; der kirchliche Ablaß; das allerheiligste Sacrament des Altars, gewiß, es sind dieses lauter Punkte, die man in unserer Zeit gegen die vielen Anfechtungen wohl in Schutz nehmen darf; und wenn sie in der gläubigen Ueberzeugung des christlichen Volkes festgehalten werden, so ist Vieles abgewehrt und Vieles gewonnen. In dem heil. Notker hat der Verfasser eine Perle der Kirche vorgeführt, welche die Früchte der gegenwärtigen gepriesenen Zeit zu Schanden macht, wenn man jene in ihrem Glanze nur strahlen läßt, ohne daß man diese in ihrer Glanzlosigkeit aufzeigt, obgleich es der Redner so nebenbei gethan hat. —

Ich habe den Thematen auch die Dispositionen der Predigten beigefügt, um daran anschaulich zu machen, wie die Sache immer in ihrer dogmatischen Tiefe gefaßt

wird. Ebenso tief begründend und tief in die Sache eingehend ist auch die Ausführung. Ich berufe mich hier auf meine Anzeige von den vor zwei Jahren erschienenen apologetischen Reden desselben Verfassers (Quartalschrift Jahrg. 1848. 2. Heft S. 353 ff.). Was ich zum Lobe jener gesagt, gilt auch von diesen, denn sie sind dem ganzen Character, der Darstellungs- und Behandlungsweise nach jenen gleich. Es ist überall eine reiche, man könnte sagen, hie und da fast überreiche Anwendung alttestamentlicher Schriftstellen, namentlich aus den Propheten, (es ist als ob der Verfasser die Vernachläßigung des alten Testaments von Seite anderer Prediger gut machen wollte). Ueberall ist bei aller dogmatischen Tiefe eine lebendige, anregende, mitunter bilderreiche Sprache. Wir würden gerne zur Erhärtung dieser unserer Anpreisung einige Stellen aus diesen Predigten wörtlich anführen, wenn es nicht zuviel Raum einnähme; und Predigtstellen, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, geben doch wiederum kein treues Bild von einer ganzen Predigt und einer bestimmten Predigtmanier. Wir müssen daher diejenigen, die sich für derlei Sachen interessiren, einladen, diese apologetischen Reden selber zu lesen, und sich zu überzeugen, daß diese Predigten für Geistliche und Laien von großem Nutzen sein können, wenn sie recht gelesen und aufgefaßt werden. Wir müssen übrigens auch diesesmal bemerken, daß der Redner sich von der Masse seines Stoffes oft zusehr mitfortreißen ließ, und dadurch die Ausführung oft das gewöhnliche Maaß einer Predigt übersteigt, und das Thema nicht scharf und markig genug festhält.

Daß die Rede über den Ablaß nicht von Greith sei, ist dem Leser sehr leicht bemerklich, wenn es auch in der

Vorrede nicht gesagt wäre. Dieselbe reiht sich jedoch würdig den Reden Greith's an. Wenn in etwa folgenden Bänden dieser Apologien auch von andern Kanzelrednern, wie in Aussicht gestellt ist, Erzeugnisse aufgenommen werden, so steht zu erwarten, daß Greith nur gediegene Arbeiten neben den Seinigen aufnehmen werde; und ist deßhalb zu wünschen, daß dieses Unternehmen gut aufgenommen und dessen Fortführung ermöglicht werde.

Bendel, Stadtpfarrer.

7.

I. **Praktische Anleitung zum apostolischen Krankenbesuche** von Tobias Lohner. Aus dem Lateinischen von M. v. Auer, Priester. Tübingen, 1849. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. Preis 1 fl.

II. **Handbuch der Pastoralmedizin für die Seelsorger auf dem Lande.** Bearbeitet mit besonderer Rücksicht auf die in den süddeutschen Staaten geltenden Sanitäts-Gesetze und Verordnungen von Dr. Fr. X. Britzger, kathol. Pfarrer. Mit einem Vorworte von Prof. Dr. v. Gietl in München. Ulm, Wohler'sche Buchhandlung. Pr. 2 fl.

1) Der Uebersetzer des Krankenbuches Nr. I. bemerkt in seinem Vorworte, daß er bei Durchlesung dieser Anweisung zum apostolischen Krankenbesuche gefunden habe, dieselbe zeichne sich durch gediegenen Inhalt und praktische

Anwendbarkeit aus. Dieses Urtheil, das er durch den davon gemachten Gebrauch bestätigt gefunden habe, habe ihn bewogen, dieselbe seinen Mitarbeitern im Weinberge des Herrn zu gleichem Gebrauche zu übergeben. Das Urtheil des Uebersetzers ist richtig. Die Anweisung verdient von recht vielen Seelsorgern benützt zu werden. Wir wollen aber vorerst unser Urtheil zurückhalten und den Inhalt des Buches selber sprechen lassen.

Der Eingang behandelt die Wichtigkeit des Krankenbesuches, die Eigenschaften des Seelsorgers, der den Krankenbesuch übernimmt, was er bei demselben überhaupt und im Besondern zu beobachten, welche Vorkehrungen und Vorsichtsmaßregeln er zu treffen habe und endlich wie der Kranke über seine Pflichten zu belehren sei. Da der Kranke meistens doppelt, an Leib und Seele, leidet, so spricht §. 7 in drei Abschnitten von den leiblichen, geistlichen und einigen andern Tröstungen, welche letztere man dem Kranken gelegenheitlich beibringen könne. Mit Recht sagt der Verfasser von der leiblichen Barmherzigkeit, als dem erstern Trost, sie eröffne dem Priester den Eingang in das Herz des Kranken. Als geistliche Tröstungen werden angeführt das Gebet, das heil. Meßopfer, die beizubringende Ueberzeugung, die Krankheit kommt von Gott, die vielfältigen Früchte der Krankheit, die Betrachtung der Gründe, die uns zur Geduld im Leiden ermuntern u. s. w. Wie man den Kranken durch fromme Gedanken, aus der Leidensgeschichte, Gebet, geistliche Lesung und ein nützliches und tröstliches Gespräch beschäftigen müsse, wie man ihn zur Uebung verschiedener Tugenden, besonders des Glaubens, der Hoffnung, Liebe, Reue und Ergebung anzuleiten habe, enthalten die **§§. 7** und 8. Der **§. 10** gibt an, was der

Seelsorger zu beobachten hat, wenn er vom Kranken hinweggeht. Der 11., 12., 13. und 14. §. beschäftigt sich mit der nähern und nächsten Vorbereitung zum Tode. Bei der erstern kommen die Sterbsacramente, die verschiedenen Versuchungen durch die Todesfurcht, durch die Anhänglichkeit an irdische Güter, durch die Sorge um Weib und Kind zur Sprache; bei der letztern das Sterbkreuz, die heil. Namen Jesus und Maria, das Weihwasser, die Sterbkerze und die Sterbeablässe. Der Schluß enthält Zusprüche an Sterbende, eine Anzahl Psalmen, Evangelien und Gebete, die der Seelsorger beim Besuche oder am Schlusse desselben für Kranke und Sterbende zu sprechen hat.

Die Grundsätze und Regeln, die dem Seelsorger für sich oder in seiner engern Beziehung zum Kranken dieser und dieser Art geboten sind, sind sehr klar, einfach und richtig. Man sieht, daß sie der Verfasser ganz aus dem Leben und dem Umgange mit Kranken geschöpft und mit vieler Umsicht aufgestellt hat. Wer immer schon mit Kranken einige Zeit umgegangen ist, muß zugestehen, so und nicht anders muß man handeln und reden.

Die Quelle der am Schlusse der einzelnen Punkte angehängten zahlreichen Gebete, Evangelien, Psalmen und Hymnen ist die heil. Schrift, das römische Ritual, das Brevier, der reiche Schatz der Kirche. Darum tragen sie den entsprechenden Charakter an sich. Sie sind kräftig und klar, bestimmt und bündig.

Bemerkt muß noch werden, daß das Ganze instructiver Natur ist. Das Buch will, wie die Vorrede sagt, eine Anweisung für die Seelsorger sein. Aus diesem Grunde kann es nicht eigentlich den Kranken selbst in die Hand gegeben werden. Zugleich wollen wir

2) die verehrlichen Leser auf das neueste uns bekannt gewordene Werk über Pastoralmedizin von dem bairischen Pfarrer Dr. Britzger aufmerksam machen. Das Buch, dem gegenwärtigen Herrn Bischofe von Rottenburg dedicirt, ist durch eine bedeutende medizinische Auctorität bevorwortet und in die gelehrte Welt eingeführt. Dr. von Gietl nämlich, Leibarzt des Königs von Baiern, Professor der medizinischen Klinik in München und Director des allgemeinen Krankenhauses daselbst äußert sich in dem Vorworte darüber also: „Der Verfasser vorliegenden Werkes, von großer Liebe zur Naturgeschichte beseelt, hat durch ein ganzes Jahr die Kliniken und Abtheilungen des hiesigen Hospitals zu Studien und Beobachtungen am Krankenbette mit großem Eifer besucht. Um so mehr konnte er sich als Priester am Lande von dem Bedürfnisse überzeugen, daß die Seelsorger am Lande Kenntnisse in der Diätetik und selbst in jenen Krankheiten besitzen sollen, welche bei den Landleuten am häufigsten vorkommen. Daher dieses Werk ein verdienstliches Unternehmen ist; zumal als jene Grenzen wohl eingehalten sind, in welchen den Laien (in der Medizin) ein Rath gestattet sein kann, aber Uebergriffe in das rein ärztliche Handeln verhütet werden. Im Gegentheil werden also ausgerüstete Priester, als Rathgeber in allen Angelegenheiten der Landleute, um so sicherer die Momente erkennen, in welchen ärztliche Hilfe zu suchen ist, und es können dadurch am leichtesten die am Lande so häufig vorkommenden höchst beklagenswerthen Versäumnisse verhütet werden.“ So weit Herr v. Gietl.

Da wir uns selbst kein competentes Urtheil über das vorliegende Buch zutrauten, haben wir einen gelehrten Mediziner um seine Ansicht darüber ersucht, und dieser

hatte die Güte, nicht nur das Buch aufmerksam durchzugehen, sondern auch folgendes Urtheil darüber uns mitzutheilen: „das Werk ist seinem Zwecke entsprechend und gewiß für Seelsorger sehr brauchbar. Doch merkt man an manchen Punkten, daß es ein Dilettant, nicht ein Mediziner vom Fach geschrieben hat. So wird darin z. B. die Ansicht aufgestellt, daß die Krätze durch Unreinigkeit entstehen könne, während dieß doch nur durch ein Contagium und zwar durch eine besondere Milbe möglich ist. Mitunter sind auch wichtige Sachen nicht angeführt, z. B. bei der Arsenikbehandlung fehlt gerade das wichtigste Mittel. Die Abschnitte über Semiotik und Toxicologie (Krankheitszeichen und Vergiftung) sind ziemlich sichtlich nur ein Excerpt aus Collegien-Heften, und sie hätten viel praktischer, dem Zwecke angemessener abgefaßt werden können. Sicher wäre es, meiner Meinung nach, besser gewesen, wenn der Verfasser die Klassen der Gifte ausführlicher bezeichnet, die unter jedem Verhältnisse zu Diensten stehenden geeigneten Gegenmittel angegeben, nur beispielsweise die einzelnen Gifte, welche hieher gehören, aufgeführt, das Uebrige aber dem Arzt überlassen hätte. Oder was soll es z. B. nützen, und wozu soll der Pfarrer wissen, wie man Blausäure untersucht? — Bei der Lehre von den ansteckenden Krankheiten hätten die Träger des Contagiums näher bezeichnet werden sollen, damit der Geistliche der Ansteckung um so leichter entgehen könnte. Auch sehe ich nicht das Bedürfniß ein, in einer Pastoralmedizin so ausführlich über Magnetismus, Syphilis u. dgl. zu sprechen. Endlich hätten hie und da neben die termini technici auch die vulgären Ausdrücke gesetzt werden sollen, z. B. S. 181 neben Salpetersäure der bekanntere Ausdruck Scheide-

wasser. Habe ich bisher getadelt, so muß ich zum Schlusse noch beifügen, daß Vieles in der That sehr praktisch ist, z. B. die diätetischen Regeln bei Spendung der Sakramente u. dgl."

Inhaltsverzeichniß

des

einunddreißigsten Jahrgangs der theolog. Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Der Standpunkt der Idee und die christliche Apologetik. Zukrigl. 3

Ueber die österliche Communion. 23

Der Geist des h. Augustinus. Zweiter Artikel. Ginzel. . . 44

Dritter Artikel. 379

Die Principien der spekulativen Theologie Leibnitzens. D. Münst. 195

Ueber Kirchenconvente. Graf. 237

Die Lehre des Sabellius. Dr. Frohschammer. 439

Kritik der Dischinger'schen „Principien der speculativen Trinitätslehre" ꝛc. Zukrigl. 489

Die Ketzertaufe. Mattes. 571

II. Recensionen.

Amberger, der Klerus auf der Diöcesansynode. Drey. . . 638

Bertheau, Lage des Paradieses. Welte. 325

Binterim, deutsche Concilien. Hefele. 331

Britzger, Pastoralmedizin. 727

Champagny, Geschichte der Cäsaren. Frick. 180

Denzinger, die Ignatianischen Briefe. Hefele. 683

Deutinger, die ältern Matrikeln des Bisthums Freysing. Drey. 534

Filser, die Diöcesansynode. Drey. 638

De-Wette, Erklärung der Offenbarung Johannis. Welte. . 308

Gaume, les trois Rome. Bendel. 546

Greith, Apologetik in Kanzelreden. Bendel. 721

Häusle, über die Studienreform in Oestreich. Welte. . . 711

Hävernick, Theologie des alten Test. Welte. 133

	Seite
Hagn, Benedictinerabtei Kremsmünster.	371
Haiz, das kirchliche Synodalinstitut. Drey.	638
Hammer-Purgstall, Leben des Cardinals Khlesl. Hefele.	159
Irenaei Opera, ed. Stieren. Hefele.	564
Lohner, Krankenbuch.	727
Mejer, die deutsche Kirchenfreiheit. Drey.	301
Neander, der h. Bernhard. Fritz.	355
Phillips, die Diöcesansynode. Drey.	663
Piper, Mythologie der christlichen Kunst. Hefele.	343
Ritter, die deutsche Kirchenfreiheit. Drey.	301
— — kirchenhistorische Vorlesungen. Hefele.	696
Schegg, die Psalmen. Bendel.	149
Schöppner, die Lehrfreiheit. Drey.	290
Schuegraf, der Dom von Regensburg. Hefele.	100
Sylvius, über die Zukunft der Kirche in Oestreich. Drey. .	120
Zingerle, Festkränze aus Libanons Gärten. Welte. . . .	144

III. Literarischer Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3 und 4 am Ende jedes Heftes.

Druckfehler.

Heft 3, S. 525, Zeile 15 von oben ist zu lesen: „dann in Kategorien träumend gewesen, und erst später" u. s. f. statt: „dann in Kategorien gewesen, und träumend erst später" u. s. f.

Literarischer Anzeiger
Nr. 4.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

Verloosung
von
Altarbildern und andern religiösen Gemälden.

Unterzeichneter ist im Besitz einer Anzahl zum Theil sehr werthvoller Oelgemälde alter Meister, die sich ebensowohl zum Schmuck für Kirchen und Kapellen, als für Gallerieen und Liebhaber eignen. Um dieselben nun Jedermann leicht zugänglich zu machen, sei es für eigenen Gebrauch oder Behufs einer Stiftung für eine Kirche oder Kapelle, lade ich alle Liebhaber ein sich bei folgendem Plan zu betheiligen, bei dem Niemand weder eine Einbuße noch eine Täuschung erleiden kann, wie es bei gewöhnlichen Lotterien der Fall ist. Ich gebe nämlich jedem Käufer einer der folgenden drei, gleich werthvollen Jugendschriften, ein Gratis-Loos, von welchem auf Jedes ohne Ausnahme ein sicherer hübscher Gewinn fällt.

1) Prof. Braun, historisch-malerische Wanderungen in Griechenland. 400 Seiten Velinpapier mit 12 prächtigen Stahlstichen. gr. 8. Eleg. geb.
2) 22 Feenmährchen und 20 Mährchen aus 1001 Nacht. 4 Thle. 500 Seiten mit 4 hübschen Kupfern. Eleg. geb.
3) Taschenbuch der Blumensprache oder deutscher Selam. Inhalt: 1) Interessante botanische Aufsätze; 2) Poetischer Blumengarten, 300 der schönsten Gedichte auf die Pflanzenwelt (darunter allein 55 auf die Rose!), mit 4 color. Bouquets. Eleg. geb.

Jedes dieser drei Bücher eignet sich zu einer werthvollen und nützlichen Weihnachtsgabe, deren Ankauf schon an sich vollkommen befriedigen würde. Der Preis eines jeden Werkes nach freier Auswahl beträgt Thlr. 1½ oder fl. 2. 42 kr., und jeder Käufer erhält — jedoch nur bei baarer Bezahlung — ein Gratis-Loos, auf welches einer der folgenden Gewinne fällt:

I. Achtzehn Oelgemälde.

1) Die Auferstehung Christi von Caspar de Crayer, ein herrliches Altarblatt, 13 Fuß hoch und 8 Fuß breit. (Hauptgewinn Werth 1000 Thlr.)

2) Der Tod des Apostels Thomas, von H. Caracci, 8 Fuß hoch und 6 Fuß breit.

3) Die Grablegung Christi, von H. Holbein dem Aeltern, 4 Fuß hoch und 4 Fuß breit.

4) Ein Apostelkopf, von Spagnoletto, 4 Fuß hoch und 3 Fuß breit.

5) Altspanischer Christuskopf auf Goldgrund.

6) **Ecce homo**, von Zurbaran.

7—18) Zwölf alte Gemälde: heilige drei Könige, heilige Familien, Madonnen, theils altdeutsch, theils altitalienisch.

II. Nebengewinne.

24 Kleine Kunstwerke aus Marmor, darunter antike Basrelief.

125 Bilder in Farbendruck zur Zimmerverzierung, jedes 2 Fuß hoch, darstellend: Mutterliebe, Flora, Pomona, Glaube Liebe Hoffnung, in Gold und Farben.

800 Albums, jedes mit 6 bis 12 Stahlstichen und Lithographien, religiöse Bilder, Landschaften, Genrebilder, Portraits, Karrikaturen u. s. w.

200 Stück Reisespiel durch die Schweiz mit 60 Abbildungen und Text.

Die Verloosung erfolgt Anfangs Dezember, weßhalb die Theilnehmer sich bald melden wollen. Sämmtliche Gemälde sind wohlerhalten in Goldrahmen und können in meiner Kunsthandlung besichtigt werden.

Aufträge auf die genannten Bücher übernehmen unter obigen Bedingungen alle Buchhandlungen Deutschlands, in Stuttgart der Eigenthümer

Heinrich Köhler.

Soeben erschien in der **Fr. Wagner'schen** Buchhandlung **in Freiburg:**

Warnkönig, Dr. L. A. die katholische Frage im Anfange des Jahres 1849. Preis geheftet 15 kr.

In der Hurter'schen Buchhandlung in Schaffhausen erschien soeben:

Cantu, C., Allgem. Weltgeschichte. Nach der siebenten Originalausgabe für das kathol. Deutschland bearbeitet von Dr. J. A. Mor. Brühl. Erscheint in Lieferungen à 9 ggr. oder 36 kr.

Von diesem klassischen Werke sind bis jetzt 7 Lieferungen erschienen; die Fortsetzung folgt rasch nach dem Erscheinen des Originals.

Maßl, Xav., Der Kreuzweg des Herrn. I. Die Verurtheilung Jesu in ihren Geheimnissen und sittlichen Anwendungen, mit Rücksicht auf unsere Zeitverhältnisse in sieben Abendandachts-Kanzelvorträgen. 9 ggr. oder 36 kr.

Greith, C., Die katholische Apologetik in Kanzelreden. Sammlung neuer Kanzelreden aus der katholischen Schweiz. Erster Band, enthaltend: Neue Apologien in Kanzelreden über katholische Glaubenswahrheiten gegenüber den Irrlehren alter und neuer Zeit. 21 ggr. oder 1 fl. 36 kr.

Hurter, Pflichten der Priester. Nach dem Französischen bearbeitet. Eleg. cart. 18 ggr. oder 1 fl. 21 kr.

Malon, Professor der katholisch-theologischen Facultät und Bibliothekar an der Universität zu Löwen 2c. 2c., **Das Bibellesen in der Volkssprache,** beurtheilt nach der heiligen Schrift, der Tradition und der gesunden Vernunft. Unter Mitwirkung des Verfassers und nach dessen vielfachen Verbesserungen des Originals aus dem Französischen übersetzt von Hermann Stoeveken, Pfarrer an der Straf- und Correctionsanstalt zu Köln. 2 Bde. geh. 2 Thlr. 10 ggr. oder 4 fl.

Das Gebet des Herrn und der englische Gruß des heiligen Thomas von Aquin. Aus dem Lateinischen übersetzt von W. Reithmeier, Priester. 4 ggr. oder 18 kr.

Hurter, Fr., Geburt und Wiedergeburt. Erinnerungen aus meinem Leben und Blicke auf die Kirche. Dritte Auflage in 8 untrennbaren Lieferungen à 12 ggr. oder 54 kr.

Franz, J., Die Haustaufe und ihre kirchliche Vervielfältigung, vom katholischen Standpunkt aus erörtert. 8 ggr. oder 30 kr.

Reaume, Abbé, Der Wegweiser für den jungen Priester in einem Theile seines Privatlebens, so wie in seinen verschiedenen Beziehungen zur Welt. Für den deutschen Clerus bearbeitet.
Eleg. cart. 18 ggr. oder 1 fl. 21 kr.

Sales, Franz von, Fürstbischof von Genf, **gesammelte Predigten.** Aus dem Französischen von M. Sintzel. Zweite Ausg. in fünf untrennbaren Lieferungen à 12 ggr. oder 54 kr.

Girault, Abbé, Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, oder ausführliche Entwicklung der vorzüglichsten Wahrheiten des christlichen Glaubens. Von W. Reithmeier, Priester.
2 Bde. 1 Thlr. 12 ggr. oder 2 fl. 30 kr.

Kirche und Staat in Bayern unter dem Minister Abel und seinen Nachfolgern. Eine kirchlich-politische Denkschrift.
1 Thlr. 12 ggr. oder 2 fl. 42 kr.

Maßl, Xav., Fest- und Gelegenheits-Predigten. 5 Bände 6 Thlr. 15 ggr. oder 11 fl. 18 kr.
Hievon wird jeder Band auch einzeln abgegeben.

Im Verlage von **Bernh. Tauchnitz jun.** in Leipzig ist so eben erchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

BIBLIA HEBRAICA

AD OPTIMAS EDITIONES

IMPRIMIS EVERARDI VAN DER HOOGHT

ACCURATE RECENSA ET EXPRESSA.

Curavit

argumentique notationem et indices nec non clavem masorethicam

addidit

Car. Godofr. Guilielmus Theile

Prof. Lipsiensis.

Editio stereotypa.

gr. 8. brosch. $2^1/_3$ Rthlr. —

In der L. Schwann'schen Verlagshandlung in Köln und Neuß ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Katholischer Volks-Kalender
für das Jahr des alten und neuen Heils
1850.

Mit vier Stahlstichen und zwölf Holzschnitten, gezeichnet von

G. Osterwald.

Herausgegeben

von ein Paar rheinländischen Volksfreunden.

X. Jahrgang.

Preis: in eleg. Umschlag geheftet 10 Sgr., in Pappe gebunden $12^1/_2$ Sgr.

Der Kalender ist für das katholische Volk bestimmt, dürfte dem unkatholischen aber auch gar nichts schaden. Die ihn geschrieben, meinen es mit dem Volke von Herzen gut und zählen sich mit Freuden zu den rechten Demokraten. Gelehrte wollen sie nicht sein, auch keine großen Genies, nehmen gern Hausmannsverstand in Anspruch und reden frisch von der Leber weg. Die Welt wollen sie nicht umkehren, obschon sie mithelfen möchten, daß Manches anders würde; hoffen auf eine bessere Zeit, obschon sie weit entfernt sind, alles Alte wegzuwerfen. In einem gewissen Stücke sind sie sogar mit einem rechten Zorn auf das Alte versessen. Es ist dies aber auch ein Kapitel, ein uraltes, das sich schlechterdings durch nichts Neues, und spekulire man sich todt darüber, ersetzen läßt, und nothwendig ist das, noch mehr wie das tägliche Brod und die ganze deutsche Reichs-Verfassung, was doch schon was sagen will. Der Kalender und die ihn geschrieben, sind am Rhein zu Haus und gut katholisch, wollen's sein an Leib und Seel'. Weil der Kalender nun am Rhein daheim ist, kann er, wie sauer die Welt auch aussehen mag, nicht immer den Kopf hängen lassen und ein griesgrämlich Gesicht machen, möcht' lieber immer von Herzen fröhlich sein; — weil sich bei heiterem, sonnigem Wetter am besten säet. Es geht aber doch nicht immer; auch der Ernst hat sein Recht, selbst am Rhein, besonders heut zu Tag. Die den Kalender geschrieben, nehmen nun die Dinge gern wie sie sind, möchten sie aber richten helfen, wie sie sein sollen. Vorhandenes Gute wollen sie bewahren und pflegen, verloren gegangenes wieder in's Gedächtniß zurückrufen, fremdes empfehlen; das Schlechte aber wollen sie mit all dem Haß verfolgen, den es verdient. Wenn der Kalender diesmal schon freut und nutzt, soll in'skünftige die Arbeit um so lustiger von Statten gehen. Vorn auf haben die Kalendermacher ein Kreuz gesetzt und

auch eins hinten an's End'. Was zwischen den beiden Kreuzen steht, mag sich das christliche Volk zu Gemüthe führen; jenes Volk aber, was von Natur aus das Kreuz haßt, läßt von selbst die Hände vom Kalender weg, wie ja auch der Teufel freiwillig nicht die Tatze in's Weihwasser steckt. Freiheit für Alle!

☞ Exemplare der frühern Jahrgänge des katholischen Volkskalenders sind durch alle Buchhandlungen á 5 Sgr. zu beziehen.

Katholischer Katechismus

für die mittlere und obere Klasse.

Eine gekrönte Preisschrift.

Von

H. Jac. Schmitz und Joh. N. Schmitz, Pfarrern.

Mit Erlaubniß geistlicher Obrigkeit.

16. 326 Seiten. Geb. Preis 10 Sgr., 36 Kr. Rh, 30 Kr. C.-M., Partiepreis bei Einführung in Schulen, ohne den kleinen Katechismus, stark gebunden 6 Sgr., 21 Kr. Rh., 18 Kr. C.-M. Der kleine Katechismus apart, geb. 2 Sgr., 7 Kr. Rh., 6 Kr. C.-M.

Dieser Katechismus entwickelt die „christliche Lehre," die *Summa Credendorum et Agendorum*, klar, gründlich, in gedrängter Kürze nach den fünf Hauptstücken des Canisius. An diese fast allgemein übliche Lehrmethode sich bindend, hat derselbe gleichwohl es erzielt, daß die einzelnen Lehren überall gerade dort ihren Platz finden, wo allein eine klare Auffassung derselben möglich ist, und auch dem Kinde die tiefsten Wahrheiten in ihrer Bedeutsamkeit und praktischen Fruchtbarkeit sich erschließen. Zur Begründung einer — was zumal in unsern Tagen Noth thut — echt katholischen Ueberzeugung sind manche in den Katechismen seither beliebte, zur Sache aber nicht gehörende, oder doch die Hauptlehre in den Hintergrund drängende Nebenfragen strenge ausgeschieden, so daß nur, was zum Glauben und katholisch-kirchlichen Leben gehört, den Kern des Ganzen bildet. Dadurch ist auch eine solche zweckmäßige Oekonomie in den Fragen und Antworten entstanden, daß das Gedächtniß des Kindes nicht allzu sehr überladen wird. Die Reihenfolge und Ineinandergliederung der Fragen und Antworten ist der Art getroffen, daß dem Katecheten wie dem Katechumenen der Uebergang von einem Lehrsatze zum andern ganz natürlich angebahnt ist. So ist denn der Katechismus nicht ein trockenes Schul-Formular zum bloßen Gedächtnißbehelf für Schüler, sondern ein den denkenden Geist und das gläubige Gemüth ansprechendes Handbuch der Glaubens- und Sittenlehren geworden, zu dessen öfterer Nachlesung der heilsbegierige Christ auch in den erwachsenen Jahren sich hingezogen fühlen wird.

Allen Männern vom Fache, welche die im Vorstehenden ausgesprochenen Grundsätze über Anlage eines Katechismus als die richtigen erkennen, und die Anwendung derselben in manchen der vorhandenen vielleicht vermissen, übergeben wir das angekündigte Werkchen mit dem zuversichtlichen Vertrauen: dieselben werden sich nicht weniger befriedigt finden, als das Fürstbischöfliche Ordinariat zu Breslau, Hochwelches dasselbe mit dem Preise beehrte.

Zur Erleichterung der Einführung, um die Anschaffung verschiedener Katechismen für die getheilten Klassen zu vermeiden, ist die Einrichtung getroffen, daß der größere Katechismus den beiden obern Klassen zugleich dient — die den betr. Klassen anzuweisenden Fragen sind durch Sternchen unterschieden; — für die unterste Klasse ist als Anhang ein Auszug (mit Gebeten) beigegeben, welcher genau den Gang des größern enthält; und ganz zweckmäßig in das Verständniß desselben einführt.

Grantley Manor.

Eine Erzählung
von
Lady Georgina Fullerton.
Aus dem Englischen übersetzt
von
Dr. Brinkmann.

2 Bände. Geheftet 1 Thlr. 10 Sgr.

Das Morgenblatt sagt darüber Folgendes: „Nach d'Israeli's „„Tancred““ ist wohl das bedeutendste belletristische Produkt „„Grantley Manor““ von Lady Georgina Fullerton. Diese Dame gehört ohne Zweifel zu den ausgezeichnetsten Schriftstellerinnen des Tages. Ihre „„Ellen Middleton““ ist in's Deutsche übersetzt und hat den ungetheiltesten Beifall gefunden. „„Grantley Manor““ wird wohl auf dem Continent weniger ansprechen, weil die katholische Religion darin verherrlicht wird. Dennoch wird man das Talent der Verfasserin anerkennen müssen und die Schilderung ihrer „„Ginevra““ als ein Meisterstück betrachten.

Anastasia,

Erhebung der Seele zu Gott.

Ein Andachtsbuch für Katholiken
von
W. Tangermann.
kath. Priester.

Preis: Geheftet 1 Thlr.

Das hier angekündigte Andachtbuch „Anastasia," zu dessen Herausgabe der Verfasser erst nach mehrfacher Aufforderung sich

veranlaßt gefunden, ist solchen Seelen zunächst gewidmet, die nach einer durch wahre christliche Erkenntniß erleuchteten Frömmigkeit verlangen und den innern verborgenen Zusammenhang der Glaubenswahrheiten durch Gebet und Betrachtung sich zum Verständniß bringen möchten. Obschon es in Inhalt und Form von den meisten Erbauungsbüchern sich unterscheidet, namentlich dadurch, daß die Gebete und Betrachtungen meistens an entsprechende Schriftstellen anknüpfen und geeigneten Ortes geistliche Gesänge eingeflochten sind: so ist doch auf den kirchlichen Gebrauch besonders Rücksicht genommen und es haben die verschiedenen Zeiten und Feste des Kirchenjahres ihre Betrachtungen und Gebete.

Möge das Buch zur wahren Gottesverehrung, zur Verbreitung ächt christlicher Gesinnung und Frömmigkeit etwas beitragen und wenigstens einigen Seelen zur Anregung dienen, in der Liebe zu Christus und zu Seiner heiligen Kirche immer mehr zu erglühen! Dies ist der innigste Wunsch des Verfassers.

Die Verlagshandlung hat es sich angelegen sein lassen, das Buch sehr schön auszustatten, und gehört dasselbe zu den elegantesten Gebetbüchern. Sie hält das Buch in verschiedenen Einbänden, mit und ohne silbernen, goldenen oder vergoldeten Krampen vorräthig; und alle Buchhandlungen sind im Stande, Aufträge auf geheftete sowie gebundene und mit Beschlag versehene Exemplare auszuführen.

☞ **Dr. Joh. Em. Veith u. Dr. Ant. Günther's neueste Schriften!**

In **Wilhelm Braumüller's** Buchhandlung des k. k. Hofes und der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien ist erschienen:

Günther & Veith's Lydia.

Philosophisches Taschenbuch als Seitenstück zu A. Ruge's Akademie.

Inhalt:

Epigraphie. — Protestantismus und Philosophie. — Streifzüge in's Gebiet der historischen Theologie. — Gedanken über das Kunstschöne im Drama. — Die Religion unserer Zeit. — Das Geheimniß des Schönen. — Zur Aussicht durch restaurirte Kirchenfenster.

1849. Preis: Rthlr. 2. —

Dr. Joh. Em. Veith's

Ehrendomherr und Domprediger,

politische Passionspredigten

nebst der Rede zum Seelenamte weil. des k. k. F. Z. M. Grafen Baillet de Latour.

1849. Preis: 24 Ngr.

Eucharistia,

zwölf Vorträge über das heilige Meßopfer.
1847. Preis: 1 Rthlr.

Die Heilung des Blindgebornen,

in 12 Vorträgen.
1846. Preis: 1 Rthlr.

Die Erweckung des Lazarus,

in 12 Vorträgen.
1842. Preis: 22½ Ngr.

Festpredigten,

zumeist in einer Doppelreihe.
1844. 2. Bände. Preis: 2 Rthlr.

Säulen der Kirche.

Zwölf Vorträge über die Apostelgeschichte.
1849. Preis: 1 Rthlr.

Erzählungen und Humoresken.

Zweite viel vermehrte, durchaus umgearbeitete Auflage.
Neue Ausgabe. Drei Theile. 1848. Preis: 2 Rthlr.

In diesen Erzählungen spiegelt sich des Verfassers Schärfe des Urtheils, die Höhe seiner Spekulation, die Tiefe seiner Gottesgelehrtheit, sein praktischer Verstand, seine hausmännische Klugheit, aber auch die Macht und Anmuth seines Wortes. Nicht für Alle ist Alles darin, weil überhaupt chamäleontisch die Natur des Menschen ist. Aber belehrend sind sie für den geistlichen und weltlichen Volkslehrer, unterhaltend selbst für flatternde Leser, erbaulich für den Familienkreis, und die nützlichste Beschäftigung gewähren sie für die Lücken der Zeit und müßigen Stunden. Möchten sie eine Zierde jeder Bibliothek, das Eigenthum jedes Edeln werden, welcher auf Jugend und Volk, besonders in den verwahrlosten Klassen der niedern Stände wohlthätig zu wirken wünscht.

Coloman Krieger.

Die Wahrheit und Wohlthätigkeit des christkatholischen Glaubens. — Sechs Fastenvorträge. — Nebst der Rede:

Was in den gegenwärtigen, für unser Vaterland so bedrängten Tagen uns als guten Bürgern und Christen zu thun obliegt. — Gehalten in der Stiftskirche zu Klosterneuburg.

1849. Preis: Rthlr. — 12 Ngr.

Bei **Höhr** und **Langbein** in **Baden** in der Schweiz ist erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands und der Schweiz zu haben:

Wissenschaftliche Forschung

über das

Dasein Gottes.

Ein Versuch

aus dem Standpunkt des Christenthums

von

Johann Anton Konrad

Pfarrer in Wohlensweil

Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage.

1849. 25 Bogen gr. 8. geh. Preis fl. 2. 42 kr.

Im Verlage des Unterzeichneten ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Erziehungs-

und

Unterrichtslehre

nach

katholischen Grundsätzen,

für

Erzieher, Aeltern, Lehrer und Schulvorstände bearbeitet

von

Matthäus Zeheter,

erstem Lehrer und Präfekte am k. b. katholischen Schullehrer-Seminar zu Eichstätt.

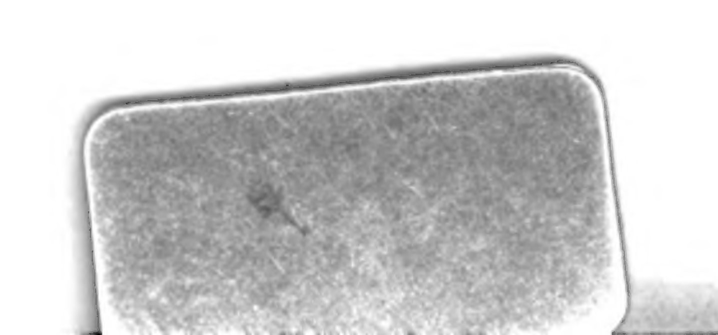
Zweite umgearbeitete und vermehrte Ausgabe.

Preis: fl. 3. 12 kr. oder 2 Thlr.

Ph. Brönner'sche Buchhandlung
in Eichstätt.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google